JIM & ZAM

'ALI BIN 'UTSMAN AL-JULLABI AL-HUJWIRI

كشف المحجوب

لأرباب القلوب

Membuka Rahasia yang Tertutup

Penyingkapan Spiritual dalam Tasawuf

‘Ali bin ‘Utsman al-Jullabi al-Hujwiri

KASHF AL-MAHJÚB LI ARBAB AL-QULUB

Membuka Rahasia yang Tertutup: Penyingkapan Spiritual dalam Tasawuf

JIM & ZAM

KASHF AL-MAHJÚB LI ARBAB AL-QULUB
(Membuka Rahasia yang Tertutup: Penyingkapan Spiritual dalam Tasawuf)

Judul Asli	:	Kashf al-Mahjúb li Arbab al-Qulub
Penulis	:	‘Ali bin ‘Utsman al-Jullabi al-Hujwiri
Translator	:	Reynold A. Nicholson, Litt.D.
Tahun	:	1911
Dicetak Oleh	:	Stephen Austin and Sons, LTD.

Alih Bahasa	:	Udin Juhrodin
Tata Letak	:	Udin Juhrodin
Desain Sampul	:	Jim-Zam

ISBN	:	XXX

Edisi	:	Mei 2026
Penerbit	:	Jim-Zam
Alamat	:	Komplek Perum Griya Sampurna Blok E-136 Desa Sukadana Kecamatan Cimanggung Kabupaten Sumedang Provinsi Jawa Barat Indonesia udinjuhrodin@gmail.com

Dosedekahkan Untuk:

Para Pecinta Ilmu dan Pengetahuan

DAFTAR ISI

— Prakata Penerjemah: xvii–xxii
— Pendahuluan Penulis: 1–8

Bab I
۞ Tentang Penegasan Pengetahuan: 9–16
Bab II
۞ Tentang Kefakiran: 17–26
Bab III
۞ Tentang Tasawuf: 27–38
Bab IV
۞ Tentang Muraqqa‘āt: 39–50
Bab V
۞ Berbagai Opini tentang Kefakiran dan Kesucian: 51–54
Bab VI
۞ Celaan (al-Malāmah): 55–62
Bab VII
۞ Para Imam Kalangan Sahabat: 63–66
Bab VIII
۞ Para Imam Kalangan Ahlul Bait: 67–72
Bab IX
۞ Penghuni Serambi (Ahl-i Ṣuffa): 73–74
Bab X
۞ Para Imam Kalangan Tabi’in: 75–78
Bab XI
۞ Para Imam Setelah Tabi’in hingga Zaman Kita: 79–136
Bab XII
۞ Tokoh-Tokoh Utama Sufi Mutaakhir: 137–146
Bab XIII
۞ Deskripsi Ringkas Mengenai Kaum Sufi Modern Lintas Negara: 147–150
Bab XIV
۞ Doktrin-Doktrin Berbagai Sekte Sufi: 151–224
Bab XV
۞ Penyingkapan Hijab Pertama: Makrifatullah: 225–234

Bab XVI
۞ Penyingkapan Hijab Kedua: Tauhid: 235–240
Bab XVII
۞ Penyingkapan Hijab Ketiga: Iman: 241–244
Bab XVIII
۞ Penyingkapan Hijab Keempat: Penyucian dari Najis: 245–252
Bab XIX
۞ Penyingkapan Hijab Kelima: Salat: 253–264
Bab XX
۞ Penyingkapan Hijab Keenam: Zakat: 265–270
Bab XXI
۞ Penyingkapan Hijab Ketujuh: Puasa: 271–276
Bab XXII
۞ Penyingkapan Hijab Kedelapan: Ibadah Haji: 277–284
Bab XXIII
۞ Penyingkapan Hijab Kesembilan: Pergaulan: Aturan dan Prinsip-Prinsipnya: 285–312
Bab XXIV
۞ Penyingkapan Hijab Kesepuluh: Fraseologi Para Sufi dan Definisi Istilah-Istilah Mereka, serta Hakikat dari Ide-Ide yang Dimaksudkan: 313–334
Bab XXV
۞ Penyingkapan Hijab Kesebelas: Audisi Spiritual (al-Samā‘): 335–358

PRAKATA

Terjemahan dari risalah Persia tertua dan termasyhur mengenai Tasawuf ini, saya harap, akan bermanfaat tidak hanya bagi segelintir sarjana yang akrab dengan subjek ini secara langsung, tetapi juga bagi banyak pembaca yang, meski bukan orientalis, memiliki ketertarikan pada sejarah umum mistisisme dan berkeinginan untuk membandingkan atau mengontraskan manifestasi ruh mistis yang beragam namun serupa dalam kekristenan, buddhisme, dan Islam. Asal-usul Tasawuf dan relasinya dengan agama-agama besar ini tidak dapat dipertimbangkan secara mendalam di sini, dan saya mengabaikan pertanyaan-pertanyaan tersebut dengan lebih suka rela karena saya berniat untuk membahasnya di lain kesempatan. Sekarang menjadi tugas saya untuk memberikan gambaran mengenai penulis *Kashf al-Mahjúb* dan menunjukkan karakter karyanya.

Abu 'l-Hasan 'Alí bin 'Uthmán bin 'Alí al-Ghaznawí al-Jullábí al-Hujwírí[1] adalah penduduk asli Ghazna di Afghanistan.[2] Mengenai kehidupannya, sangat sedikit yang diketahui melampaui apa yang ia ceritakan secara insidental dalam *Kashf al-Mahjúb*. Ia mempelajari Tasawuf di bawah bimbingan Abu 'l-Fadhl Muhammad bin al-Hasan al-Khuttalí[3] (hal. 166), yang merupakan murid dari Abu 'l-Hasan al-Huṣrí (wafat 371 H), dan di bawah Abu 'l-'Abbás Ahmad bin Muhammad al-Ashqání atau al-Shaqání[4] (hal. 168). Ia juga menerima instruksi dari Abu 'l-Qásim Gurgání[5] (hal. 169) dan Khwája Muẓaffar[6] (hal. 170), dan ia menyebutkan sejumlah besar Syekh yang pernah ia temui dan ajak bicara dalam perjalanan pengembaraannya. Ia melakukan perjalanan jauh dan luas melintasi imperium Islam, dari Suriah hingga Turkistán dan dari Sungai Indus hingga Laut Kaspia. Di antara negara-negara dan tempat-tempat yang ia kunjungi adalah Ádharbáyaján (hal. 57 dan 410), makam Báyazíd di BisThám (hal. 68), Damaskus, Ramla, dan Bayt al-Jinn di Suriah (hal. 94,

1 Julláb dan Hujwír adalah dua pinggiran kota Ghazna. Terlihat jelas ia menetap beberapa lama di masing-masing tempat tersebut.

2 Catatan muncul dalam *Nafahát al-Uns*, No. 377; *Safínat al-Awliyá*, No. 298 (Katalog Ethé mengenai MS Persia di Perpustakaan *India Office*, i, kol. 304); *Riyádh al-Awliyá*, Or. 1745, f. 140a (Katalog Rieu mengenai MS Persia di *British Museum*, iii, 975). Dalam *khátimat al-Thab'* pada halaman terakhir edisi Lahore dari *Kashf al-Mahjúb* ia disebut *Hadhrat-i Dátá Ganj-bakhsh 'Alí al-Hujwírí*.

3 *Nafahát*, No. 376. Melalui al-Khuttalí, al-Huṣrí, dan Abú Bakr al-Shiblí, penulis *Kashf al-Mahjúb* secara spiritual terhubung dengan Junayd dari Baghdád (wafat 297 H).

4 Ibid., No. 375. *Nisba* Shaqqání atau Shaqání berasal dari Shaqqán, sebuah desa dekat Níshápúr.

5 *Nafahát*, No. 367.

6 Ibid., No. 368.

167, 343), Thús dan Uzkand (hal. 234), makam Abú Sa‘íd bin Abi ‘l-Khayr di Mihna (hal. 235), Merv (hal. 401), dan Jabal al-Buttam di sebelah timur Samarkand (hal. 407). Ia tampaknya pernah menetap untuk beberapa waktu di Irak, di mana ia terjerat hutang yang cukup dalam (hal. 345). Dapat disimpulkan dari sebuah bagian pada halaman 364 bahwa ia memiliki pengalaman singkat dan tidak menyenangkan dalam kehidupan pernikahan. Akhirnya, menurut *Riyádh al-Awliyá*, ia pergi untuk menetap di Lahore dan mengakhiri hari-harinya di kota tersebut. Namun, pernyataannya sendiri menunjukkan bahwa ia dibawa ke sana sebagai tawanan di luar kehendaknya (hal. 91), dan bahwa dalam menyusun *Kashf al-Mahjúb* ia merasa terhambat oleh hilangnya kitab-kitab yang ia tinggalkan di Ghazna. Tanggal wafatnya disebutkan pada tahun 456 H (1063-4 M) atau 464 H (1071-2 M), tetapi kemungkinan besar ia masih hidup melampaui masa wafat Abu ‘l-Qásim al-Qushayrí, yang meninggal pada 465 H (1072 M). Observasi Rieu (*Cat. of the Persian MSS. in the British Museum*, i, 343) bahwa penulis mengklasifikasikan Qushayrí bersama para Sufi yang telah wafat sebelum waktu penulisan karyanya, tidaklah sepenuhnya akurat. Penulis berkata (hal. 161): “Beberapa dari mereka yang akan saya sebutkan dalam bab ini telah meninggal dunia, dan beberapa lainnya masih hidup.” Namun dari sepuluh Sufi yang dibahas, hanya satu, yakni Abu ‘l-Qásim Gurgání, yang dirujuk dengan istilah-istilah yang tidak meninggalkan keraguan bahwa ia masih hidup saat penulis menulis karyanya. Dalam *Safínat al-Awliyá*, No. 71, disebutkan bahwa Abu ‘l-Qásim Gurgání wafat pada 450 H. Jika tanggal ini benar, maka *Kashf al-Mahjúb* pastilah ditulis setidaknya lima belas tahun sebelum wafatnya Qushayrí. Di sisi lain, naskah *Shadharát al-Dhahab* milik saya mencatat wafatnya Abu ‘l-Qásim Gurgání pada tahun 469 H, sebuah tanggal yang bagi saya tampak lebih masuk akal, dan dalam hal ini pernyataan bahwa penulis masih hidup melampaui wafatnya Qushayrí dapat diterima, meskipun bukti yang mendasarinya sebagian besar bersifat negatif; sebab kita tidak dapat memberikan penekanan berlebih pada fakta bahwa nama Qushayrí terkadang diikuti dengan ekuivalen Muslim untuk ungkapan “semoga diberkati ingatannya”. Oleh karena itu, saya menduga bahwa penulis wafat antara tahun 465 dan 469 H.[7] Kelahirannya dapat ditempatkan pada dekade terakhir abad ke-10 atau dekade pertama abad ke-11 dari era kita, dan ia pastilah berada di masa puncak kemudaannya ketika Sultan Mahmúd wafat pada 421 H (1030 M). *Risála-i Abdáliyya*[8], sebuah risalah abad ke-15 mengenai para wali Muslim karya Ya‘qúb bin ‘Uthmán al-Ghaznawí, memuat sebuah anekdot—yang mana sulit untuk mengklaim nilai historisnya—bahwa al-Hujwírí pernah berdebat di hadapan Sultan Mahmúd dengan seorang filosof India dan benar-benar menaklukkannya melalui demonstrasi kekuatan mukjizat. Terlepas dari itu, ia dihormati sebagai seorang wali lama setelah kematiannya, dan makamnya di

7 Tanggal 465 H diberikan oleh Ázád dalam karya biografinya mengenai orang-orang terkenal di Balgrám, berjudul *Ma’áthir al-Kirám*.

8 Lihat Katalog Ethé mengenai MS Persia di Perpustakaan *India Office*, No. 1774 (2). Penulis risalah ini tidak menyebut al-Hujwírí sebagai saudara kandung Abú Sa‘íd bin Abi ‘l-Khayr, sebagaimana dikatakan Ethé, melainkan saudara spiritualnya (*birádar-i ḥaqíqat*).

Lahore masih dikunjungi oleh para peziarah ketika Bakhtáwar Khán menulis *Riyádh al-Awliyá* pada paruh kedua abad ke-17.

Dalam pendahuluan *Kashf al-Mahjúb*, al-Hujwírí mengeluh bahwa dua dari karya terdahulunya telah dipublikasikan oleh orang-orang yang menghapus namanya dari halaman judul, dan berpura-pura bahwa mereka sendirilah penulisnya. Untuk berjaga-jaga agar penipuan ini tidak terulang, ia telah menyisipkan namanya sendiri dalam banyak bagian dari karya ini. Tulisan-tulisannya, yang sempat ia rujuk dalam *Kashf al-Mahjúb*, adalah—

1. Sebuah *Díwán* (hal. 2).
2. *Minháj al-dín*, mengenai metode Tasawuf (hal. 2). Karya ini mencakup catatan mendalam tentang *Ahl-i Ṣuffa* (hal. 80) dan biografi lengkap Husayn bin Manṣúr al-Halláj (hal. 153).
3. *Asrár al-khiraq wa 'l-ma'únát*, mengenai jubah bertambal para Sufi (hal. 56).
4. *Kitáb-i faná ú baqá*, yang disusun "di masa kemudaan yang sia-sia dan tergesa-gesa" (hal. 60).
5. Sebuah karya, yang judulnya tidak disebutkan, sebagai penjelasan atas ucapan-ucapan Husayn bin Manṣúr al-Halláj (hal. 153).
6. *Kitáb al-bayán li-ahl al-'iyán*, mengenai persatuan dengan Tuhan (*ittihád*) (hal. 259).
7. *Bahr al-qulúb* (hal. 259).
8. *Al-Ri'áyat li-huqúq Allah*, mengenai keesaan Ilahi (hal. 280).
9. Sebuah karya, yang judulnya tidak disebutkan, mengenai iman (hal. 286).

Tak satu pun dari buku-buku ini yang terlestarikan.

Kashf al-Mahjúb[9], yang berasal dari tahun-tahun terakhir kehidupan penulisnya, dan setidaknya sebagian berasal dari periode masa tinggalnya di Lahore, ditulis sebagai jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tertentu yang diajukan kepadanya oleh seorang rekan sekotanya, Abú Sa'íd al-Hujwírí. Tujuannya adalah untuk memaparkan sebuah sistem Tasawuf yang lengkap, bukan sekadar mengumpulkan sejumlah besar ucapan dari berbagai Syekh, melainkan untuk mendiskusikan dan menguraikan doktrin-doktrin serta praktik-praktik kaum Sufi. Sikap penulis di sepanjang karya ini adalah sikap seorang guru yang menginstruksikan seorang murid. Bahkan bagian biografis dari karya tersebut (hal. 70-175) sebagian besar bersifat ekspositori (penjelasan). Sebelum menyatakan pandangannya sendiri, penulis umumnya memeriksa opini-opini yang lazim mengenai topik yang sama dan menyanggahnya jika perlu. Diskusi mengenai problem-problem mistis dan kontroversi di dalamnya dihidupkan oleh banyak ilustrasi yang ditarik dari pengalaman pribadinya. Dalam aspek ini, *Kashf al-Mahjúb* lebih menarik daripada *Risála* karya Qushayrí, yang sangat berharga sebagai koleksi ucapan, anekdot, dan definisi, namun mengikuti metode yang agak formal dan akademis pada jalur ortodoksi. Tak seorang pun dapat membaca karya ini tanpa mendeteksi, di balik terminologi skolastik, cita rasa spekulasi filosofis Persia yang sejati.

9 Judul lengkapnya adalah *Kashf al-mahjúb li-arbáb al-qulúb* (Hájjí Khalífa, v, 215).

Meskipun ia adalah seorang Sunní dan penganut mazhab Hanafí, al-Hujwírí—sebagaimana banyak Sufi sebelum dan sesudahnya—berhasil mendamaikan teologinya dengan jenis mistisisme tingkat lanjut, di mana teori "fana" (*annihilation*) memegang tempat dominan; namun ia nyaris tidak melangkah ke ekstremitas yang akan membenarkan kita untuk menyebutnya sebagai seorang panteis. Ia dengan gigih menentang dan menyatakan sesat doktrin yang menyatakan bahwa personalitas manusia dapat melebur dan punah ke dalam wujud Tuhan. Ia membandingkan fana dengan pembakaran oleh api, yang mengubah kualitas segala sesuatu menjadi kualitasnya sendiri, namun membiarkan esensinya tidak berubah. Ia setuju dengan pembimbing spiritualnya, al-Khuttalí, dalam mengadopsi teori Junaid bahwa "kesadaran" (*sobriety/ṣahw*) dalam pengertian mistis lebih utama daripada "kemabukan spiritual" (*intoxication/sukr*). Ia memperingatkan pembacanya secara sering dan tegas bahwa tidak ada Sufi, bahkan mereka yang telah mencapai derajat kesucian tertinggi sekalipun, yang dikecualikan dari kewajiban mematuhi hukum agama (Syariat). Dalam poin-poin lain, seperti eksitasi ekstase melalui musik dan nyanyian (*samá'*), serta penggunaan simbolisme erotis dalam puisi, penilaiannya kurang lebih bersifat hati-hati. Ia membela al-Halláj dari tuduhan sebagai seorang penyihir, dan menegaskan bahwa ucapan-ucapannya bersifat panteistik hanya dalam penampakannya saja, namun mengutuk doktrin-doktrinnya sebagai hal yang tidak sehat. Jelas bahwa ia berhasrat untuk merepresentasikan Tasawuf sebagai interpretasi sejati dari Islam, dan sama pastinya bahwa interpretasi tersebut tidak kompatibel dengan teks lahiriah.[10] Terlepas dari penghormatan yang ia berikan kepada Sang Nabi, kita tidak dapat memisahkan al-Hujwírí—dalam hal prinsip-prinsip esensial ajarannya—dari para tokoh sezamannya yang lebih tua maupun lebih muda, yakni Abú Sa'íd bin Abi 'l-Khayr dan 'Abdalláh Anṣárí.[11] Ketiga mistikus ini mengembangkan teosofi Persia yang khas, yang tersingkap dalam kemegahan paripurna melalui Faríd al-dín 'AThThár dan Jalál al-dín Rúmí.

Bab yang paling luar biasa dalam *Kashf al-Mahjúb* adalah bab keempat belas, "Mengenai Doktrin-Doktrin yang Dipegang oleh Berbagai Sekte Sufi," di mana penulis menyebutkan dua belas mazhab mistis dan menjelaskan doktrin khusus dari masing-masing mazhab.[12] Sejauh yang saya tahu, ia adalah penulis pertama yang melakukan hal ini. Hanya satu dari mazhab yang disebutkan olehnya, yakni mazhab Malámatí, yang tampaknya tercatat dalam buku-buku Tasawuf terdahulu; referensi singkat mengenai mazhab lainnya sebagaimana yang muncul dalam buku-buku terkemudian, misalnya dalam *Tadhkirat al-Awliyá*, kemungkinan besar merujuk pada otoritasnya. Pertanyaan mungkin diajukan, "Apakah mazhab-mazhab ini

10 Pandangan penulis mengenai ketidakberartian bentuk-bentuk lahiriah agama diungkapkan dengan keberanian yang mencolok dalam babnya mengenai Haji (hal. 326-9).

11 Banyak bagian dari *Kashf al-Mahjúb* dikutip kata demi kata dalam *Nafahát al-Uns* karya Jámí, yang merupakan resensi modern dan diperluas dari *Ṭabaqát al-Ṣúfiyya* karya 'Abdalláh Anṣárí.

12 Ringkasan doktrin-doktrin ini akan ditemukan dalam abstrak makalah tentang "Manual Persia Tertua tentang Tasawuf" yang saya baca di Oxford tahun 1908 (*Trans. of the Third International Congress for the History of Religions*, i, 293-7).

benar-benar ada, ataukah mereka diciptakan oleh al-Hujwírí dalam keinginannya untuk mensistematiskan teori Tasawuf?" Saya tidak melihat dasar yang memadai saat ini untuk hipotesis terakhir, yang melibatkan asumsi bahwa al-Hujwírí membuat pernyataan-pernyataan presisi yang pasti ia ketahui sebagai kepalsuan. Namun, sangat mungkin bahwa dalam uraiannya mengenai doktrin-doktrin khusus yang ia atribusikan kepada pendiri masing-masing mazhab, ia sering kali mengekspresikan pandangannya sendiri atas subjek yang diperdebatkan dan mencampurkannya dengan doktrin asli. Eksistensi mazhab-mazhab dan doktrin-doktrin ini, meskipun kurang didukung oleh penguatan lebih lanjut,[13] tidak tampak mustahil bagi saya; sebaliknya, hal ini selaras dengan apa yang terjadi dalam kasus kaum Mu'tazilah dan skismatik Muslim lainnya. Doktrin-doktrin tertentu dihasilkan dan dielaborasi oleh Syekh-syekh terkenal, yang mempublikasikannya dalam bentuk risalah atau cukup dengan memberikannya dalam kuliah hingga, melalui proses yang lazim, doktrin baru tersebut menjadi fitur pra-eminensia dari mazhab tertentu. Mazhab-mazhab lain kemudian dapat menerima atau menolaknya. Dalam beberapa contoh, kontroversi tajam muncul, dan ajaran baru tersebut mendapatkan begitu sedikit persetujuan sehingga ia terbatas pada mazhab penulisnya sendiri atau hanya dipeluk oleh minoritas kecil dari persaudaraan Sufi. Lebih sering terjadi, dalam kurun waktu tertentu, ia akan ditarik ke dalam stok umum dan dikembalikan ke levelnya yang semestinya. Dr. Goldziher telah mengamati bahwa Tasawuf tidak dapat dianggap sebagai sekte yang terorganisir secara reguler di dalam Islam, dan bahwa dogma-dogmanya tidak dapat dihimpun ke dalam sebuah sistem yang reguler.[14] Hal itu sepenuhnya benar, namun setelah mempertimbangkan semua divergensi yang ada, tetap terdapat tubuh doktrin yang cukup definitif yang dipegang secara kolektif oleh para Sufi dari berbagai corak yang berbeda, yang merupakan hasil dari aglomerasi bertahap dari banyak pemikiran yang berbeda.

Besar kemungkinan bahwa tradisi lisan merupakan sumber utama dari mana al-Hujwírí memperoleh materi untuk karyanya. Dari risalah-risalah Tasawuf yang masih ada, ia hanya menyebutkan nama *Kitáb al-Luma'* karya Abú Naṣr al-Sarráj, yang wafat pada 377 atau 378 H. Buku ini ditulis dalam bahasa Arab dan merupakan spesimen tertua dari jenisnya. Melalui kebaikan hati Bapak A. G. Ellis, yang baru-baru ini memperoleh satu-satunya salinan yang saat ini diketahui oleh para orientalis, saya telah mampu memverifikasi pembacaan sebuah bagian yang dikutip oleh al-Hujwírí (hal. 341), dan meyakinkan diri saya bahwa ia sangat akrab dengan karya pendahulunya tersebut. Pengaturan dalam *Kashf al-Mahjúb* sebagian didasarkan pada pengaturan *Kitáb al-Luma'*; kedua buku tersebut menyerupai satu sama lain dalam rencana umumnya, dan beberapa detail dari buku pertama jelas-jelas dipinjam dari buku kedua. Al-Hujwírí merujuk dalam catatannya mengenai Ma'rúf al-Karkhí (hal. 114) pada biografi para Sufi yang dihimpun oleh Abú 'Abd al-

13 Beberapa dari dua belas sekte al-Hujwírí muncul kembali di zaman terkemudian sebagai tarekat-tarekat dervish, namun silsilah tarekat-tarekat tersebut yang merunut keturunan mereka dari Sufi kuno biasanya bersifat fiktif.

14 JRAS., 1904, hal. 130.

Rahmán al-Sulamí dan Abu ‘l-Qásim al-Qushayrí. Meskipun ia tidak memberikan judulnya, ia diduga merujuk pada *Thabaqát al-Ṣúfiyya* karya Sulamí dan *Risála* karya Qushayrí.[15] *Kashf al-Mahjúb* memuat penerjemahan Persia dari beberapa bagian dalam *Risála* karya Qushayrí, yang dengannya al-Hujwírí tampaknya memiliki kenalan pribadi. Sebuah kutipan dari ‘Abdalláh Anṣárí muncul pada halaman 26.

Manuskrip-manuskrip *Kashf al-Mahjúb* terlestarikan di beberapa perpustakaan Eropa.[16] Kitab ini telah dilithograf di Lahore, dan Profesor Schukovski dari St. Petersburg sekarang, sebagaimana yang saya pahami, sedang terlibat dalam mempersiapkan teks kritis. Edisi Lahore tidak akurat, terutama dalam ejaan nama, tetapi sebagian besar kesalahannya mudah untuk diperbaiki, dan teksnya sangat sesuai dengan dua naskah MS di Perpustakaan *India Office* (No. 1773 dan 1774 dalam Katalog Ethé), yang telah saya bandingkan. Saya juga telah berkonsultasi dengan MS yang baik di *British Museum* (Katalog Rieu, i, 342). Singkatan-singkatan berikut digunakan: L. untuk menunjukkan edisi Lahore, I. untuk menunjukkan MS *India Office* 1773 (awal abad ke-17), J. untuk menunjukkan MS *India Office* 1774 (akhir abad ke-17), dan B. untuk menunjukkan MS *British Museum* Or. 219 (awal abad ke-17). Dalam terjemahan saya, tentu saja, saya telah mengoreksi teks Lahore jika diperlukan. Meskipun bagian yang meragukan berjumlah sedikit, harus saya akui ada banyak tempat di mana upaya besar diperlukan untuk menangkap makna penulis dan mengikuti argumennya. Logika seorang Sufi Persia terkadang tampak aneh bagi pembaca Eropa. Hambatan-hambatan lain mungkin dapat dihilangkan melalui anotasi (catatan kaki), namun jika cara ini diadopsi secara konsisten, ia akan membengkakkan volume buku ini menjadi ukuran yang sangat besar.

Versi bahasa Inggris ini hampir lengkap, dan tidak ada hal penting yang diabaikan, meskipun saya tidak ragu untuk meringkasnya ketika ada kesempatan. Para Arabis akan menyadari sesekali adanya diskrepansi antara ucapan-ucapan Arab yang dicetak miring dengan terjemahan yang menyertainya: hal ini disebabkan karena saya menerjemahkan bukan teks Arab aslinya, melainkan parafrase Persia yang diberikan oleh al-Hujwírí.

Reynold A. Nicholson.

15 Bandingkan, bagaimanapun, hal. 114, catatan.

16 Lihat Katalog Ethé mengenai MS Persia di Perpustakaan *India Office*, i, kol. 970, di mana MS lain disebutkan, dan Blochet, *Cat. des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale*, i, 261 (No. 401).

PENDAHULUAN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

Dengan nama Allah, Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang.

*Wahai Tuhan, limpahkanlah rahmat kepada kami dari sisi-Mu dan berikanlah bimbingan yang lurus bagi kami dalam urusan kami!*Segala puji bagi Allah, yang telah menyingkap rahasia-rahasia kerajaan-Nya (*malakūt*) kepada para Wali-Nya, dan telah menyingkap misteri-misteri kekuasaan-Nya kepada para pilihan-Nya, dan telah menumpahkan darah para Pecinta dengan pedang keagungan-Nya, dan telah membiarkan hati kaum ‘Arifin mengecap kebahagiaan munajat kepada-Nya! Dialah yang menghidupkan hati yang mati dengan pancaran persepsi akan keazalian dan keagungan-Nya, dan menghidupkan mereka kembali dengan ruh pengetahuan yang menenangkan melalui penyingkapan Nama-nama-Nya.

Dan selawat serta salam semoga tercurah kepada Rasul-Nya, Muhammad, beserta keluarga, para sahabat, dan istri-istrinya!

‘Alí bin ‘Uthmán bin ‘Alí al-Jullábí al-Ghaznawí al-Hujwírí (semoga Allah rida kepadanya!) berkata sebagai berikut:—

Aku telah memohon keberkahan kepada Allah, dan telah membersihkan hatiku dari motif-motif yang berkaitan dengan kedirian (*al-nafs*), dan telah mulai bekerja sesuai dengan undangan Anda—semoga Allah membahagiakan Anda!—dan telah bertekad kuat untuk memenuhi semua keinginan Anda melalui buku ini. Aku memberinya judul “Penyingkapan Hijab” (*Kasyf al-Mahjúb*). Karena mengetahui apa yang Anda hasratkan, aku telah menyusun buku ini dalam pembagian-pembagian yang sesuai dengan tujuan Anda. Kini aku berdoa kepada Allah agar menolong dan memudahkanku dalam penyelesaiannya, dan aku melepaskan diriku dari kekuatan dan kemampuanku sendiri baik dalam kata maupun perbuatan. Hanya Allah yang memberikan taufik.

FASAL

Dua pertimbangan telah mendorongku untuk mencantumkan namaku di awal buku ini: satu bersifat khusus, yang lainnya bersifat umum.[17] Terkait yang terakhir,

17 Maksud penulis tampaknya adalah bahwa satu pertimbangan memiliki referensi khusus bagi para pakar dan orang-orang yang kompeten, sementara yang lainnya memiliki referensi umum bagi masyarakat luas.

ketika orang-orang yang jahil terhadap sains ini melihat sebuah buku baru, di mana nama penulisnya tidak dicantumkan di beberapa tempat, mereka mengatribusikan karya tersebut kepada diri mereka sendiri, dan dengan demikian tujuan penulis menjadi gagal, karena buku-buku dihimpun, disusun, dan ditulis semata-mata agar nama penulisnya tetap hidup dan agar para pembaca serta pelajar dapat memanjatkan doa keberkahan untuknya. Musibah ini telah menimpaku dua kali. Seseorang meminjam karya puitisku, yang tidak ada salinan lainnya, dan menyimpan manuskrip tersebut dalam penguasaannya, lalu mengedarkannya, dan menghapus namaku yang tertera di bagian awal, sehingga menyebabkan seluruh jerih payahku hilang. Semoga Allah mengampuninya! Aku juga menyusun buku lain yang berjudul "Jalan Raya Agama" (*Minháj al-Dín*), mengenai metode Tasawuf—semoga Allah menjadikannya berkembang! Seorang pretender dangkal, yang kata-katanya tidak berbobot, menghapus namaku dari halaman judul dan menyatakan kepada publik bahwa dialah penulisnya, meskipun para pakar menertawakan klaimnya. Namun, Allah menunjukkan kepadanya ketidakberkahan dari perbuatan ini dan menghapus namanya dari daftar mereka yang berupaya memasuki pintu Ilahi.

Mengenai pertimbangan khusus, ketika orang-orang melihat sebuah buku, dan mengetahui bahwa penulisnya ahli dalam cabang ilmu yang dibahas di dalamnya, serta sangat berpengalaman di sana, mereka akan menilai keunggulan buku tersebut secara lebih adil dan membaktikan diri secara lebih serius untuk membaca serta mengingatnya, sehingga baik penulis maupun pembaca akan merasa lebih puas. Kebenaran paling diketahui oleh Allah.

FASAL

Dalam menggunakan kalimat "Aku telah memohon keberkahan kepada Allah" (hal. 3), aku bermaksud untuk mematuhi rasa hormat yang menjadi hak Allah, yang berfirman kepada Rasul-Nya:

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

"Apabila kamu membaca Al-Qur'an, hendaklah kamu meminta perlindungan kepada Allah dari syaitan yang terkutuk" (QS. an-Nahl: 98).

"Memohon keberkahan" (*istikhárat*) berarti "menyerahkan segala urusan kepada Allah dan diselamatkan dari berbagai jenis kontaminasi". Sang Nabi biasa mengajar pengikutnya untuk memohon keberkahan (*istikhárat*) sebagaimana beliau mengajarkan Al-Qur'an. Ketika seseorang menyadari bahwa kesejahteraannya tidak bergantung pada upaya dan pandangannya sendiri, melainkan bahwa setiap kebaikan dan keburukan yang menimpanya ditetapkan oleh Allah, yang paling mengetahui apa yang membawa kemaslahatan baginya, maka ia tidak dapat melakukan hal lain kecuali menyerahkan dirinya kepada Takdir dan memohon kepada Allah untuk melepaskannya dari kejahatan jiwanya sendiri.

FASAL

Mengenai kalimat "Aku telah membersihkan hatiku dari segala motif yang berkaitan dengan kedirian" (hal. 3), tidak ada keberkahan yang timbul dari segala sesuatu yang di dalamnya terdapat bagian dari kepentingan egoistik (*selfish interest*). Jika orang yang egois berhasil dalam tujuannya, hal itu akan membawanya pada kebinasaan, karena "pemenuhan tujuan egoistik adalah kunci Neraka"; dan jika ia gagal, ia tetap akan kehilangan sarana untuk mendapatkan keselamatan dari hatinya, karena "perlawanan terhadap dorongan egoistik (*hawa al-nafs*) adalah kunci Surga", sebagaimana Allah telah berfirman:

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ

"Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya, maka sesungguhnya surgalah tempat tinggal(nya)" (QS. an-Nazi'at: 40-41).

Orang-orang bertindak dari motif egoistik ketika mereka menginginkan apa pun kecuali untuk rida Allah dan untuk lari dari hukuman Ilahi. Singkatnya, kebodohan jiwa tidak memiliki batas dan manuvernya tersembunyi dari pandangan. Jika Allah menghendaki, bab mengenai subjek ini akan ditemukan pada tempat yang semestinya dalam buku ini.

FASAL

Kini mengenai kalimat "Aku telah mulai bekerja sesuai dengan undangan Anda, dan telah bertekad kuat untuk memenuhi semua keinginan Anda melalui buku ini", karena Anda menganggapku layak diminta untuk menulis buku ini demi instruksi Anda, maka sudah menjadi kewajiban bagiku untuk memenuhi permintaan Anda. Oleh karena itu, sudah sepatutnya aku membuat resolusi tanpa syarat bahwa aku akan melaksanakan tugas ini sepenuhnya. Ketika seseorang memulai sebuah usaha dengan niat untuk menyelesaikannya, ia dapat dimaafkan jika muncul ketidaksempurnaan dalam karyanya; dan karena alasan inilah Nabi bersabda: "Niat seorang mukmin lebih baik daripada amalnya." Begitu besar kekuatan niat, yang melaluinya seseorang berpindah dari satu kategori ke kategori lain tanpa perubahan eksternal apa pun. Sebagai contoh, jika seseorang menahan lapar untuk sementara waktu tanpa bermaksud untuk berpuasa, ia tidak mendapatkan ganjaran (*thawáb*) untuk itu di akhirat; tetapi jika ia membentuk niat berpuasa di dalam hatinya, ia menjadi salah satu orang yang dekat dengan Allah (*muqarrabán*). Sekali lagi, seorang pengelana yang tinggal sementara waktu di sebuah kota tidak menjadi residen (mukim) sampai ia membentuk niat untuk menetap di sana. Oleh karena itu, niat yang baik adalah pendahuluan bagi pelaksanaan yang semestinya dari setiap perbuatan.

FASAL

Ketika aku mengatakan bahwa aku menyebut buku ini "Penyingkapan Hijab", tujuanku adalah agar judul buku ini mengumumkan isinya kepada orang-orang

yang memiliki *bashirah* (mata batin). Anda harus mengetahui bahwa seluruh umat manusia terhijab dari kelembutan hakikat spiritual kecuali para Wali Allah dan teman-teman pilihan-Nya; dan karena buku ini merupakan penjelasan tentang Jalan Kebenaran (*Thariq al-Haqq*), dan penjelasan tentang ucapan-ucapan mistis, serta pengangkatan hijab fana (*veil of mortality*), maka tidak ada judul lain yang lebih tepat untuknya. Secara esensial, penyingkapan (*kashf*) adalah penghancuran terhadap objek yang terhijab, sebagaimana hijab menghancurkan penyingkapan (*mukáshafat*), dan sebagaimana, misalnya, orang yang dekat tidak tahan untuk menjauh, dan orang yang jauh tidak tahan untuk mendekat; atau laksana seekor hewan yang tercipta dari cuka akan mati jika ia jatuh ke dalam substansi lain apa pun, sementara hewan-hewan yang tercipta dari substansi lain akan binasa jika mereka dimasukkan ke dalam cuka. Jalan spiritual sulit untuk ditempuh kecuali bagi mereka yang diciptakan untuk tujuan tersebut. Nabi bersabda: *“Setiap orang mendapati mudah apa yang untuknya ia diciptakan.”*

Ada dua jenis hijab: pertama adalah “hijab penutup” (*hijáb-i rayní*), yang tidak akan pernah bisa diangkat, dan yang lainnya adalah “hijab kabut/kekaburan” (*hijáb-i ghaynî*), yang dapat diangkat dengan cepat. Penjelasannya adalah sebagai berikut: seseorang terhijab dari Kebenaran oleh esensinya (*dhát*), sehingga dalam pandangannya kebenaran dan kebatilan adalah sama. Orang lain terhijab dari Kebenaran oleh atributnya (*ṣifat*), sehingga tabiat dan hatinya terus-menerus mencari Kebenaran dan lari dari kebatilan. Oleh karena itu, hijab esensi, yaitu “hijab penutup” (*rayní*), tidak pernah diangkat. *Rayn* adalah sinonim dari *khatm* (penyegelan) dan *Thab‘* (pencetakan).

Demikianlah Allah berfirman:

كَلَّا بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ

“Sekali-kali tidak (demikian), sebenarnya apa yang selalu mereka usahakan itu menutupi (rána) hati mereka” (QS. al-Mutaffifin: 14);
kemudian Dia membuat makna ini nyata dan berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

“Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, kamu beri peringatan atau tidak kamu beri peringatan, mereka tidak juga akan beriman” (Al-Qur’an, II: 6);
lalu Dia menjelaskan penyebabnya dengan berfirman:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Allah telah mengunci mati (*khatama*) hati mereka” (Al-Qur’an, II: 7).
Namun hijab atribut, yaitu “hijab kabut” (*ghaynî*), dapat diangkat sewaktu-waktu, karena esensi tidak menerima perubahan, namun perubahan atribut adalah hal yang mungkin. Para Syekh Sufi telah memberikan banyak isyarat halus mengenai subjek *rayn* dan *ghayn*. Junaid berkata: *Al-rayn min jumlat al-waThanát wa ‘l-ghayn min jumlat al-khaTharát*, “Rayn termasuk dalam golongan hal-hal yang menetap dan ghayn termasuk dalam golongan hal-hal yang transien (lintasan

pikiran)." *WaThan* bersifat permanen dan *khaThar* bersifat aksidental. Sebagai contoh, adalah mustahil untuk membuat cermin dari batu, meskipun banyak pengasah berkumpul untuk mencoba keahlian mereka padanya, namun cermin yang berkarat dapat dibuat mengkilap dengan pengasahan; kegelapan bersifat bawaan pada batu, dan kecemerlangan bersifat bawaan pada cermin; karena esensinya permanen, maka atribut sementara tidak akan bertahan.

Oleh karena itu, aku telah menyusun buku ini bagi para pengasah hati yang terinfeksi oleh hijab "kekaburan" namun di dalamnya substansi cahaya Kebenaran itu eksis, agar hijab tersebut dapat diangkat dari mereka melalui berkah membaca buku ini, dan agar mereka dapat menemukan jalan menuju realitas spiritual. Mereka yang wujudnya tersusun dari penyangkalan terhadap kebenaran dan pelaku kebatilan tidak akan pernah menemukan jalan ke sana, dan buku ini tidak akan berguna bagi mereka.

FASAL

Kini merujuk pada kalimatku *"karena mengetahui apa yang Anda hasratkan, aku telah menyusun buku ini dalam pembagian-pembagian yang sesuai dengan tujuan Anda"*, seorang penanya tidak dapat merasa puas sampai ia memberitahukan kebutuhannya kepada orang yang ia tanyai. Sebuah pertanyaan mengandaikan adanya kesulitan, dan sebuah kesulitan tidak dapat dipecahkan sampai hakikatnya dipastikan. Terlebih lagi, menjawab pertanyaan dalam istilah-istilah umum hanya mungkin dilakukan ketika ia yang bertanya memiliki pengetahuan penuh tentang berbagai bagian dan konsekuensi-konsekuensinya, namun bagi seorang pemula, seseorang perlu masuk ke dalam perincian, serta menawarkan beragam penjelasan dan definisi; dan dalam kasus ini khususnya, mengingat bahwa Anda—semoga Allah memberi Anda kebahagiaan!—menginginkanku untuk menjawab pertanyaan Anda secara terperinci dan menulis sebuah buku mengenai hal tersebut.

FASAL

Aku berkata, *"Aku berdoa kepada Allah agar menolong dan memudahkanku"*, karena hanya Allah yang dapat membantu manusia untuk melakukan amal saleh. Ketika Allah membantu seseorang untuk melakukan perbuatan yang layak mendapatkan ganjaran, inilah yang sebenarnya disebut sebagai "taufik dari Allah" (*tawfíq*). Al-Qur'an dan Sunnah membuktikan autentisitas taufik, dan seluruh komunitas Muslim sepakat di dalamnya, kecuali sebagian kaum Mu'tazilah dan Qadarit, yang menegaskan bahwa ekspresi taufik hampa dari makna. Beberapa Syekh Sufi berkata, *Al-tawfíq huwa 'l-qudrat 'ala 'l-Thá'at 'inda 'l-isti'mál*, "Ketika seseorang taat kepada Allah, ia menerima dari Allah kekuatan yang meningkat." Singkatnya, semua tindakan dan ketidaktindakan manusia adalah perbuatan dan ciptaan Allah: oleh karena itu kekuatan yang dengannya manusia melakukan ketaatan kepada Allah disebut taufik. Namun, pembahasan topik ini akan tidak pada tempatnya di sini. Atas izin Allah, aku kini akan kembali ke tugas yang telah Anda ajukan, namun

sebelum memulainya, aku akan mencantumkan pertanyaan Anda dalam bentuknya yang tepat.

FASAL

Sang penanya, Abú Sa‘íd al-Hujwírí, berkata: “Jelaskan kepadaku makna sejati dari Jalan Tasawuf dan hakikat dari ‘stasiun-stasiun’ (*maqámát*) kaum Sufi, dan jelaskan doktrin serta ucapan mereka, dan terangkanlah kepadaku alegori-alegori mistis mereka, serta hakikat Cinta Ilahi dan bagaimana hal itu termanifestasi dalam hati manusia, dan mengapa intelek tidak mampu mencapai esensi darinya, dan mengapa jiwa menjauh dari realitas darinya, dan mengapa ruh terbuai dalam kemurnian darinya; serta jelaskan aspek-aspek praktis Tasawuf yang berkaitan dengan teori-teori ini.”

JAWABAN

Orang yang ditanya, ‘Alí bin ‘Uthmán al-Jullábí al-Hujwírí—semoga Allah merahmatinya!—berkata:—

Ketahuilah bahwa di zaman kita sekarang ini, sains Tasawuf telah usang, terutama di negeri ini. Seluruh orang sibuk mengikuti hawa nafsunya dan telah membelakangi jalan keridaan (*ridhá*), sementara kaum ulama dan mereka yang berpura-pura terpelajar telah membentuk konsepsi tentang Tasawuf yang sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip fundamentalnya.

Golongan tinggi maupun rendah sama-sama puas dengan pengakuan-pengakuan kosong: konformitas buta (*taqlid*) telah menggantikan antusiasme spiritual. Orang awam berkata, “Kami mengenal Allah,” dan kaum pilihan (*khawash*), yang merasa puas jika mereka merasakan kerinduan akan akhirat di hati mereka, berkata, “Keinginan ini adalah visi (*musyahadah*) dan cinta yang membara.” Setiap orang membuat klaim, namun tidak ada yang mencapai realitas. Para murid, yang mengabaikan praktik asketik mereka, memanjakan diri dalam pikiran sia-sia yang mereka sebut sebagai “kontemplasi”.

Aku sendiri (penulis melanjutkan) telah menulis beberapa buku tentang Tasawuf, namun semuanya sia-sia. Beberapa pretender palsu mengambil bagian-bagian di sana-sini untuk menipu publik, sementara mereka menghapus dan menghancurkan sisanya; yang lain tidak merusak buku-buku tersebut, namun membiarkannya tidak terbaca; yang lain membacanya, namun tidak memahami maknanya, sehingga mereka menyalin teksnya dan menghafalnya lalu berkata: “Kami dapat berdiskusi mengenai sains mistis.” Saat ini spiritualisme sejati selangka Batu Filosof (*kibrít-i ahmar*); karena adalah wajar untuk mencari obat yang sesuai dengan penyakitnya, dan tidak ada yang mau mencampur mutiara dan koral dengan obat-obatan umum seperti *shalíthá*[18] dan *dawá al-misk*.[19] Di masa lampau, karya-karya Sufi terkemuka, yang jatuh ke tangan mereka yang tidak bisa mengapresiasinya,

18 Ramuan obat yang digunakan sebagai penyembuh kelumpuhan lidah atau mulut.
19 Lihat Dozy, *Supplément*, di bawah entri *dawá*.

telah digunakan untuk membuat lapisan topi atau jilidan bagi puisi-puisi Abú Nuwás dan kelakar-kelakar Jáhiẓ. Elang kerajaan pastilah akan dipotong sayapnya ketika ia hinggap di dinding pondok seorang wanita tua. Orang-orang sezaman kita memberi nama "hukum/syariat" kepada hawa nafsu mereka, kesombongan dan ambisi mereka sebut sebagai "kehormatan dan ilmu", kemunafikan terhadap manusia mereka sebut sebagai "takut kepada Allah", penyembunyian amarah mereka sebut sebagai "kelapangan hati", perselisihan mereka sebut sebagai "diskusi", percekcokan dan kebodohan mereka sebut sebagai "martabat", ketidaktulusan mereka sebut sebagai "zuhud", ketamakan mereka sebut sebagai "pengabdian kepada Allah", khayalan tak masuk akal mereka sendiri mereka sebut sebagai "pengetahuan ilahi", gerak hati dan afeksi dari jiwa hewani mereka sebut sebagai "cinta ilahi", bid'ah mereka sebut sebagai "kefakiran", skeptisisme mereka sebut sebagai "kesucian", kekufuran terhadap agama positif (*zandaqa*) mereka sebut sebagai "fana diri", pengabaian terhadap Syariat Nabi mereka sebut sebagai "Jalan mistis", komunikasi buruk dengan para penjilat waktu mereka sebut sebagai "latihan kesalehan".

Sebagaimana Abú Bakr al-WásiThí berkata: "Kita tertimpa oleh sebuah zaman di mana tidak ada tugas-tugas religius Islam, tidak ada moralitas Paganisme, maupun kebajikan Ksatria" (*ahlám-i dhawi 'l-muruwwa*). Dan Mutanabbí berkata dengan maksud yang sama:—[20]

"Semoga Allah mengutuk dunia ini! Betapa tempat yang hina bagi penunggang unta mana pun untuk singgah!
Karena di sini, manusia yang berjiwa luhur akan selalu tersiksa."

FASAL

Ketahuilah bahwa aku telah mendapati alam semesta ini sebagai tempat persemayaman misteri-misteri Ilahi, yang didepositokan dalam makhluk-makhluk ciptaan. Substansi, aksidensi, elemen, tubuh, bentuk, dan sifat—semua ini adalah hijab dari misteri-misteri Ilahi. Dari sudut pandang Tauhid (*tawhíd*), adalah suatu politeisme untuk menyatakan bahwa hijab semacam itu eksis, namun di dunia ini segala sesuatu terhijab, oleh keberadaannya, dari Tauhid, dan ruh tertawan oleh percampuran serta asosiasi dengan wujud fenomenal. Oleh karena itu, intelek hampir tidak dapat memahami misteri-misteri Ilahi tersebut, dan ruh hanya dapat mempersepsi secara samar keajaiban-keajaiban kedekatan dengan Allah. Manusia, yang terpikat oleh lingkungan kasarnya, tetap tenggelam dalam kejahilan dan apati, tanpa melakukan upaya untuk melepaskan hijab yang telah jatuh menimpanya. Buta terhadap keindahan Keesaan (*Oneness*), ia berpaling dari Allah untuk mencari kesia-siaan dunia ini dan membiarkan nafsunya mendominasi akal budinya, padahal jiwa hewani—yang digambarkan Al-Qur'an (QS. Yusuf: 53) sebagai "yang memerintah kepada kejahatan" (*ammáratun bi 'l-sú'*)—adalah hijab terbesar di antara Allah dan Manusia.

20 Mutanabbí, ed. oleh Dieterici, hal. 662, baris 4 dari bawah.

Kini aku akan mulai dan menjelaskan kepada Anda secara lengkap dan terang, apa yang ingin Anda ketahui mengenai “stasiun-stasiun” (*maqámát*) dan “hijab-hijab”, dan aku akan menginterpretasikan ekspresi-ekspresi dari para pakar terminologi (*ahl-i ṣaná’i‘*), serta menambahkan di sana beberapa ucapan para Syekh dan anekdot tentang mereka, agar tujuan Anda tercapai dan agar para doktor hukum yang terpelajar atau orang lain yang melihat karya ini dapat mengakui bahwa Jalan Tasawuf memiliki akar yang kokoh dan cabang yang berbuah, karena semua Syekh Sufi telah memiliki pengetahuan dan telah mendorong murid-murid mereka untuk memperoleh pengetahuan serta bertekun di dalamnya. Mereka tidak pernah kecanduan pada kesembronoan dan kesia-siaan. Banyak dari mereka telah menyusun risalah mengenai metode Tasawuf yang membuktikan dengan jelas bahwa pikiran mereka dipenuhi dengan pemikiran-pemikiran ilahi.

BAB I

TENTANG PENEGASAN ILMU

Allah telah berfirman saat menyifatkan para ulama (*'ulamá*):

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا

"Di antara hamba-hamba Allah yang takut kepada-Nya, hanyalah para ulama" (QS. Fatir: 28).

Nabi bersabda:

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ

"Mencari ilmu adalah kewajiban bagi setiap Muslim laki-laki dan perempuan;" dan beliau bersabda pula:

اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّيْنِ

"Carilah ilmu walau hingga ke negeri Cina."

Ilmu itu sangat luas sedangkan usia sangat pendek: oleh karena itu, tidaklah wajib untuk mempelajari seluruh sains, seperti Astronomi, Kedokteran, Aritmatika, dan sebagainya, melainkan hanya sejauh mana masing-masing bidang tersebut berkaitan dengan hukum agama: astronomi yang cukup untuk mengetahui waktu-waktu (salat) di malam hari, kedokteran yang cukup untuk menjauhkan diri dari apa yang membahayakan, aritmatika yang cukup untuk memahami pembagian warisan dan mengalkulasi durasi *'iddah*,[21] dan seterusnya. Ilmu bersifat wajib hanya sejauh yang diperlukan untuk bertindak secara benar. Allah mengutuk mereka yang mempelajari ilmu yang tidak bermanfaat (QS. al-Baqarah: 102), dan Nabi bersabda:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ

"Aku berlindung kepada-Mu dari ilmu yang tidak bermanfaat."

Banyak hal yang dapat dilakukan melalui sedikit ilmu, dan ilmu tidak boleh dipisahkan dari amal. Nabi bersabda: *"Ahli ibadah tanpa ketuhanan (divinity) adalah laksana keledai yang memutar penggilingan,"* karena keledai itu hanya berputar-putar di atas jejaknya sendiri dan tidak pernah membuat kemajuan apa pun.

Sebagian orang menganggap ilmu lebih utama daripada amal, sementara yang lain mendahulukan amal, namun kedua belah pihak keliru. Kecuali amal dipadukan

21 Periode di mana seorang wanita, yang telah diceraikan atau yang suaminya meninggal dunia, tidak boleh menikah lagi.

dengan ilmu, maka ia tidak layak mendapatkan ganjaran. Salat, misalnya, bukanlah benar-benar salat, kecuali dilakukan dengan pengetahuan tentang prinsip-prinsip penyucian (*taharah*) dan hal-hal yang berkaitan dengan kiblat,[22] serta dengan pengetahuan tentang hakikat niat. Demikian pula, ilmu tanpa amal bukanlah ilmu. Mempelajari dan menghafal adalah amal yang karenanya seseorang diberi pahala di akhirat; jika ia memperoleh ilmu tanpa amal dan perolehan (*acquisition*) dari pihaknya, ia tidak akan mendapatkan pahala. Maka, dua golongan manusia jatuh ke dalam kekeliruan: pertama, mereka yang mengklaim ilmu demi reputasi publik namun tidak mampu mempraktikkannya, dan pada realitasnya belum mencapainya; dan kedua, mereka yang berpura-pura bahwa praktik saja sudah cukup dan bahwa ilmu tidaklah diperlukan. Diceritakan tentang Ibráhím bin Adham bahwa ia melihat sebuah batu yang di atasnya tertulis, *“Balikkan aku dan bacalah!”* Ia patuh, dan menemukan prasasti ini: *“Engkau tidak mempraktikkan apa yang engkau ketahui; lalu mengapa engkau mencari apa yang tidak engkau ketahui?”* Ánas bin Málik berkata: *“Orang bijak bercita-cita untuk mengetahui, orang bodoh bercita-cita untuk menceritakan.”* Ia yang menggunakan ilmunya sebagai sarana untuk memenangkan kekuasaan, kehormatan, dan kekayaan bukanlah seorang ulama. Puncak tertinggi dari ilmu diekspresikan dalam fakta bahwa tanpa ilmu, tidak ada yang dapat mengenal Allah.

FASAL

Ilmu terbagi menjadi dua jenis: *Ilahi* dan *Insani* (Manusia). Yang terakhir tidak bernilai jika dibandingkan dengan yang pertama, karena pengetahuan Allah adalah atribut dari Diri-Nya sendiri, yang menetap (*subsisting*) pada-Nya, yang atribut-atribut-Nya tak terbatas; sedangkan ilmu kita adalah atribut dari diri kita sendiri, yang menetap pada kita, yang atribut-atributnya terbatas. Ilmu telah didefinisikan sebagai “pemahaman dan investigasi terhadap objek yang diketahui”, namun definisi terbaik darinya adalah ini: “Sebuah kualitas yang melaluinya orang bodoh menjadi bijak.” Pengetahuan Allah adalah pengetahuan yang dengannya Dia mengetahui segala sesuatu yang eksis maupun yang non-eksis: Dia tidak membaginya dengan manusia: ia tidak dapat dibagi maupun dipisahkan dari Diri-Nya. Bukti darinya terletak pada pengaturan tindakan-tindakan-Nya (*tartíb-i fi‘lash*), karena tindakan menuntut pengetahuan pada sang pelaku sebagai syarat mutlak. Pengetahuan Ilahi menembus apa yang tersembunyi dan memahami apa yang nyata. Sepatutnya bagi sang pencari untuk berkontemplasi (*muraqabah*) kepada Allah dalam setiap perbuatan, dengan mengetahui bahwa Allah melihatnya dan semua yang ia lakukan.

Kisah: Mereka menceritakan bahwa seorang tokoh terkemuka di Baṣra pergi ke kebunnya. Secara kebetulan matanya tertuju pada istri tukang kebunnya yang cantik. Ia menyuruh si tukang kebun pergi untuk suatu urusan dan berkata kepada wanita itu: “Tutuplah gerbang-gerbangnya.” Wanita itu menjawab: “Aku telah

22 Titik ke mana seorang Muslim menghadapkan wajahnya saat beribadah, yakni Ka’bah.

menutup semuanya kecuali satu, yang tidak bisa aku tutup." Ia bertanya: "Gerbang yang mana itu?" "Gerbang," kata wanita itu, "yang ada di antara kita dan Allah." Setelah menerima jawaban ini, pria tersebut bertobat dan memohon ampunan.
Hátim al-Aṣamm berkata: "Aku telah memilih empat hal untuk diketahui, dan telah membuang seluruh ilmu lainnya di dunia." Ia ditanya: "Apakah itu?" "Satu," jawabnya, "adalah ini: Aku tahu bahwa rezeki harian ku telah dijatahkan untukku, dan tidak akan bertambah maupun berkurang; oleh karena itu aku berhenti berusaha untuk meningkatkannya. Kedua, aku tahu bahwa aku berutang kepada Allah sebuah kewajiban yang tidak dapat dibayar oleh orang lain sebagai gantiku; oleh karena itu aku sibuk membayarnya. Ketiga, aku tahu bahwa ada seseorang yang mengejarku (yakni maut) yang darinya aku tidak dapat melarikan diri; maka aku telah mempersiapkan diri untuk menemuinya. Keempat, aku tahu bahwa Allah sedang mengawasiku; oleh karena itu aku malu melakukan apa yang tidak seharusnya aku lakukan."

FASAL

Objek dari ilmu manusia seharusnya adalah untuk mengetahui Allah dan Perintah-perintah-Nya. Pengetahuan tentang "waktu" (*'ilm-i waqt*),[23] dan tentang seluruh keadaan lahiriah serta batiniah yang efek semestinya bergantung pada "waktu", adalah wajib bagi setiap orang. Ini terdiri dari dua jenis: primer dan sekunder. Pembagian eksternal dari kelas primer terdiri dari pengucapan syahadat Muslim, pembagian internalnya terdiri dari pencapaian kognisi (*ma'rifat*) sejati. Pembagian eksternal dari kelas sekunder terdiri dari praktik ibadah, pembagian internalnya terdiri dari menjadikan niat seseorang tulus. Aspek lahiriah dan batiniah tidak dapat dipisahkan. Aspek eksoteris (*zahir*) dari Kebenaran (*Haqíqat*) tanpa aspek esoteris (*batin*) adalah kemunafikan (*nifaq*), dan aspek esoteris tanpa aspek eksoteris adalah bid'ah (*zandaqa*). Maka, dalam kaitannya dengan Hukum (*Sharí'at*), sekadar formalitas adalah cacat, sedangkan sekadar spiritualitas adalah sia-sia.

Pengetahuan tentang Kebenaran (*Haqíqat*) memiliki tiga pilar—
(1) Pengetahuan tentang Dzat dan Keesaan Allah.
(2) Pengetahuan tentang Sifat-sifat Allah.
(3) Pengetahuan tentang Af'al (Perbuatan) dan Hikmah Allah.

Pengetahuan tentang Hukum (*Sharí'at*) juga memiliki tiga pilar—
(1) Al-Qur'an.
(2) Sunnah.
(3) Konsensus (*ijmá'*) komunitas Muslim.

Pengetahuan tentang Dzat Ilahi melibatkan pengakuan, dari pihak seseorang yang berakal dan telah baligh, bahwa Allah eksis secara eksternal melalui Dzat-Nya,

23 "Waktu" (*waqt*) digunakan oleh para mistikus Muslim untuk menunjukkan keadaan spiritual di mana seseorang menemukan dirinya, dan yang mendominasinya pada saat itu. Ekspresi *'ilm-i waqt* muncul lagi dalam catatan Abú Sulaymán al-Dárání (bab X, No. 17), di mana *waqt* dijelaskan sebagai bermakna "pemeliharaan kondisi spiritual seseorang". Menurut definisi yang diberikan oleh Sahl bin 'Abdallah al-Tustarí, *waqt* adalah "pencarian pengetahuan tentang kondisi, yakni keputusan (*hukm*) atas kondisi seseorang, yang eksis antara dirinya dan Allah di dunia ini dan di akhirat kelak".

bahwa Dia tidak terbatas dan tidak dibatasi oleh ruang, bahwa Dzat-Nya bukanlah penyebab kejahatan, bahwa tidak ada satu pun dari makhluk-Nya yang serupa dengan-Nya, bahwa Dia tidak memiliki istri maupun anak, dan bahwa Dia adalah Pencipta dan Pemberi Rezeki bagi segala sesuatu yang dapat dibayangkan oleh imajinasi dan intelekmu.

Pengetahuan tentang Sifat-sifat Ilahi menuntutmu untuk mengetahui bahwa Allah memiliki sifat-sifat yang eksis dalam Diri-Nya, yang bukan Dia dan bukan pula bagian dari-Nya, namun eksis di dalam-Nya dan menetap melalui-Nya, misalnya *Ilmu, Iradat* (Kehendak), *Hayat* (Hidup), Kuasa, *Sama'* (Pendengaran), *Bashar* (Penglihatan), *Kalam* (Firman), dan sebagainya.

Pengetahuan tentang Af'al Ilahi adalah pengetahuanmu bahwa Allah adalah Pencipta umat manusia dan seluruh tindakan mereka, bahwa Dia mewujudkan alam semesta yang sebelumnya non-eksis menjadi ada, bahwa Dia menetapkan takdir baik dan buruk serta menciptakan segala hal yang bermanfaat maupun yang merugikan.

Pengetahuan tentang Hukum (*Sharí'at*) melibatkan pengetahuanmu bahwa Allah telah mengutus kepada kita para Rasul dengan mukjizat-mukjizat yang bersifat luar biasa; bahwa Rasul kita, Muhammad (semoga kedamaian tercurah atasnya!), adalah Utusan yang benar, yang melakukan banyak mukjizat, dan bahwa apa pun yang beliau sampaikan kepada kita mengenai hal yang Gaib maupun yang Tampak adalah sepenuhnya benar.

FASAL

Ada sekte sesat yang disebut kaum Sofis (*SúfisThá'iyán*), yang percaya bahwa tidak ada yang dapat diketahui dan bahwa ilmu itu sendiri tidak eksis. Aku berkata kepada mereka: *"Kalian berpikir bahwa tidak ada yang dapat diketahui; apakah opini kalian ini benar atau tidak?"* Jika mereka menjawab *"Benar"*, maka dengan demikian mereka menegaskan realitas pengetahuan; dan jika mereka menjawab *"Tidak benar"*, maka mendebat sebuah pernyataan yang diakui tidak benar adalah hal yang absurd. Doktrin yang sama dipegang oleh sekte sesat yang dikaitkan dengan Tasawuf. Mereka berkata bahwa, karena tidak ada yang dapat diketahui, maka negasi mereka terhadap ilmu lebih sempurna daripada afirmasi terhadapnya. Pernyataan ini bersumber dari kebodohan dan ketidaksadaran mereka. Negasi terhadap ilmu pastilah hasil dari pengetahuan atau kebodohan. Sekarang, mustahil bagi ilmu untuk menyangkal ilmu; oleh karena itu ilmu tidak dapat disangkal kecuali oleh kebodohan, yang sangat dekat dengan kekufuran dan kepalsuan; karena tidak ada hubungan antara kebodohan dan kebenaran. Doktrin yang diperdebatkan ini bertentangan dengan doktrin seluruh Syekh Sufi, namun umumnya diatribusikan kepada kaum Sufi secara umum oleh orang-orang yang mendengarnya dan memeluknya. Aku menyerahkan mereka kepada Allah, yang di tangan-Nya lah keputusan apakah mereka akan berlanjut dalam kekeliruan mereka. Jika agama merasuk ke dalam diri mereka, mereka akan berperilaku lebih bijaksana dan tidak

akan salah menilai para Wali Allah dengan cara ini dan akan lebih cemas memperhatikan apa yang berkaitan dengan diri mereka sendiri. Meskipun beberapa kaum sesat mengklaim sebagai Sufi demi menyembunyikan kekejian mereka sendiri di bawah keindahan orang lain, mengapa harus diasumsikan bahwa semua Sufi seperti para pretender ini, dan bahwa adalah benar untuk memperlakukan mereka semua dengan penghinaan dan nista?

Seseorang yang ingin dianggap alim dan ortodoks, namun sebenarnya hampa dari ilmu dan agama, pernah berkata kepadaku dalam sebuah perdebatan: "Ada dua belas sekte sesat, dan salah satunya berkembang di antara mereka yang mengaku Sufi (*mutaṣawwifa*)." Aku menjawab: "Jika satu sekte adalah milik kami, sebelas sekte adalah milikmu; dan kaum Sufi dapat melindungi diri mereka dari satu sekte dengan lebih baik daripada kamu melindungi dirimu dari sebelas sekte." Seluruh bid'ah ini memancar dari kerusakan dan kemerosotan zaman, namun Allah selalu menjaga para Wali-Nya tersembunyi dari khalayak ramai dan terpisah dari orang-orang fasik. Benarlah apa yang dikatakan oleh pemandu spiritual terkemuka, 'Alí bin Bundár al-Ṣayrafí:[24] "Kebobrokan hati manusia sebanding dengan kebobrokan zamannya."

Kini dalam fasal berikut aku akan mengutip beberapa ucapan kaum Sufi sebagai peringatan bagi orang-orang skeptis yang kepadanya Allah berkenan memberikan hidayah.

FASAL

Muhammad bin Fadhl al-Balkhí berkata: *"Ilmu itu ada tiga jenis—dari Allah (min Allāh), bersama Allah (ma'a Allāh), dan tentang Allah (bi Allāh)."* Pengetahuan tentang Allah adalah sains makrifat (*'ilm-i ma'rifat*), yang melaluinya Dia dikenal oleh seluruh nabi dan wali-Nya. Ia tidak dapat diperoleh melalui sarana biasa, melainkan merupakan hasil dari hidayah dan informasi Ilahi. Pengetahuan dari Allah adalah sains Hukum Suci (*'ilm-i sharí'at*), yang telah Dia perintahkan dan wajibkan atas kita. Pengetahuan bersama Allah adalah sains tentang "stasiun-stasiun" (*maqāmát*) dan "Jalan" (*Tharíq*) serta derajat para wali. Makrifat tidaklah sehat tanpa penerimaan terhadap Syariat, dan Syariat tidak dipraktikkan secara benar kecuali "stasiun-stasiun" tersebut termanifestasi.

Abú 'Alí Thaqafí[25] berkata: *Al-'ilm hayát al-qalb min al-jahl wa-núr al-'ayn min al-ẓulmat*, "Ilmu adalah kehidupan bagi hati, yang membebaskannya dari kematian kebodohan: ia adalah cahaya bagi mata iman, yang menyelamatkannya dari kegelapan kekufuran." Hati orang-orang kafir itu mati, karena mereka bodoh tentang Allah, dan hati orang-orang yang lalai itu sakit, karena mereka bodoh tentang Perintah-perintah-Nya.

Abú Bakr Warráq dari Tirmidh berkata: "Mereka yang merasa puas dengan perdebatan (*kalám*) mengenai ilmu dan tidak mempraktikkan asketisme (*zuhd*)

24 Seorang Sufi terkenal dari Níshápúr, yang wafat pada 359 H (*Nafahát*, No. 118).
25 Juga penduduk asli Níshápúr. Ia wafat pada 328 H (*Nafahát*, No. 248).

akan menjadi zindiq (sesat); dan mereka yang merasa puas dengan yurisprudensi (*fiqh*) dan tidak mempraktikkan pantangan (*wara‘*) akan menjadi fasik.” Ini berarti bahwa Tauhid (*tawhíd*), tanpa amal, adalah predestinasi (*jabr*), padahal penegas Tauhid seharusnya memegang doktrin predestinasi namun bertindak seolah-olah ia percaya pada kehendak bebas (*free will*), dengan mengambil jalan tengah antara kehendak bebas dan predestinasi. Itulah makna sejati dari ucapan lain yang diucapkan oleh pemandu spiritual yang sama, yakni: “Tauhid berada di bawah predestinasi dan di atas kehendak bebas.”

Kurangnya agama positif dan moralitas bersumber dari kelalaian (*ghaflat*). Benarlah kata guru besar itu, Yahyá bin Mu‘ádh al-Rází: “Hindarilah pergaulan dengan tiga golongan manusia—ulama yang lalai, pembaca Al-Qur’an yang munafik, dan pretender Tasawuf yang bodoh.” Ulama yang lalai adalah mereka yang telah menetapkan hati mereka pada keuntungan duniawi dan mencari muka kepada para penguasa dan tiran, serta telah tergoda oleh kecerdasan mereka sendiri untuk menghabiskan waktu dalam perdebatan-perdebatan halus, dan telah menyerang otoritas-otoritas terkemuka dalam agama. Pembaca Al-Qur’an yang munafik adalah mereka yang memuji apa pun yang dilakukan sesuai dengan keinginan mereka, meskipun itu buruk, dan mencela apa pun yang mereka benci, meskipun itu baik: mereka berusaha mengambil hati orang-orang dengan bertindak munafik. Pretender Tasawuf yang bodoh adalah mereka yang tidak pernah bergaul dengan pemandu spiritual (*pír*), tidak pula mempelajari disiplin dari seorang syekh, namun tanpa pengalaman apa pun telah melemparkan diri mereka di tengah masyarakat, dan telah mengenakan jubah biru (*kabúdí*), serta menempuh jalan tanpa kendali.

Abú Yazíd BisThámí berkata: “Aku berjuang dalam mujahadah spiritual selama tiga puluh tahun, dan aku tidak menemukan hal yang lebih berat bagiku daripada ilmu dan pengejarannya.” Adalah lebih mudah bagi tabiat manusia untuk berjalan di atas api daripada mengikuti jalan ilmu, dan hati yang bodoh akan lebih mudah menyeberangi Jembatan (*ṢiráTh*) seribu kali daripada mempelajari satu keping ilmu; dan orang fasik lebih suka mendirikan tendanya di Neraka daripada mempraktikkan satu butir ilmu. Oleh karena itu, engkau harus mempelajari ilmu dan mencari kesempurnaan di dalamnya. Kesempurnaan ilmu manusia adalah kebodohan akan pengetahuan Ilahi (*learned ignorance*). Engkau harus cukup tahu untuk mengetahui bahwa engkau tidak tahu. Artinya, ilmu manusia sajalah yang mungkin bagi manusia, dan kemanusiaan (*humanity*) adalah penghalang terbesar yang memisahkannya dari Ketuhanan (*Divinity*). Sebagaimana penyair berkata:—

الْعَجْزُ عَنْ دَرْكِ الإِدْرَاكِ إِدْرَاكُ ۞ وَالْوَقْفُ فِي طُرُقِ الأَخْيَارِ إِشْرَاكُ

“Persepsi sejati adalah berputus asa dari mencapai persepsi,
Namun tidak maju di jalan orang-orang bajik adalah politeisme.”

Ia yang tidak mau belajar dan berkanjang dalam kebodohannya adalah seorang musyrik, namun bagi sang pelajar, ketika ilmunya menjadi sempurna, realitas pun tersingkap, dan ia menyadari bahwa ilmunya tidak lebih dari ketidakmampuan

untuk mengetahui akan menjadi apa akhir hidupnya kelak, karena realitas tidak dipengaruhi oleh nama-nama yang diberikan kepadanya.

BAB II

TENTANG KEFAKIRAN

Ketahuilah bahwa Kefakiran memiliki derajat yang luhur dalam Jalan Kebenaran (*Tharíq al-Haqq*), dan bahwa kaum fakir sangatlah dihormati, sebagaimana Allah berfirman:

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ

"(Berinfaklah) kepada orang-orang fakir yang terikat (oleh jihad) di jalan Allah; mereka tidak dapat (berusaha) di bumi; orang yang tidak tahu menyangka mereka orang kaya karena memelihara diri dari meminta-minta."[26]

Dan lagi:

تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

"Lambung mereka jauh dari tempat tidurnya dan mereka selalu berdoa kepada Rabbnya dengan penuh rasa takut dan harap" (QS. as-Sajdah: 16).

Terlebih lagi, Nabi memilih kefakiran dan bersabda:

اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مِسْكِينًا، وَأَمِتْنِي مِسْكِينًا، وَاحْشُرْنِي فِي زُمْرَةِ الْمَسَاكِينِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

"Ya Allah, hidupkanlah aku dalam kerendahan (miskin), matikanlah aku dalam kerendahan, dan bangkitkanlah aku dari kematian di tengah golongan orang-orang yang rendah!"

Dan beliau juga bersabda:

إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، يَقُولُ اللهُ تَعَالَى: قَرِّبُوا أَحِبَّائِي! فَتَقُولُ الْمَلَائِكَةُ: مَنْ أَحِبَّاؤُكَ؟ فَيَقُولُ: فُقَرَاءُ الْمُسْلِمِينَ وَمَسَاكِينُهُمْ

"Pada hari Kiamat Allah akan berfirman, 'Dekatkanlah orang-orang yang Aku cintai kepada-Ku;' maka para malaikat akan bertanya, 'Siapakah orang-orang yang Engkau cintai itu?' dan Allah akan menjawab mereka, 'Orang-orang fakir dan miskin.'"

Terdapat banyak ayat Al-Qur'an dan Tradisi (Hadis) dengan maksud yang sama, yang karena kemasyhurannya tidak perlu disebutkan di sini. Di antara kaum Muhajirin pada zaman Nabi terdapat orang-orang fakir (*fuqará*) yang duduk di masjid beliau dan membaktikan diri mereka untuk beribadah kepada Allah, serta

26 QS. al-Baqarah: 273.

meyakini sepenuhnya bahwa Allah akan memberi mereka rezeki harian, dan mereka menaruh tawakal (*tawakkul*) kepada-Nya. Nabi diperintahkan untuk bergaul dengan mereka dan memperhatikan mereka dengan semestinya; karena Allah berfirman:

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ

"Dan janganlah kamu mengusir orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan petang hari, sedang mereka mengharap keridaan-Nya" (QS. al-An'am: 52).

Oleh karena itu, setiap kali Nabi melihat salah satu dari mereka, beliau biasa bersabda:

فِدَاكُمْ أَبِي وَأُمِّي! فَإِنَّمَا لِأَجْلِكُمْ عَاتَبَنِي اللهُ

"Semoga ayah dan ibuku menjadi tebusanmu! Karena demi kalianlah Allah menegurku."

Allah, oleh sebab itu, telah memuliakan Kefakiran dan menjadikannya pembeda khusus bagi kaum fakir, yang telah melepaskan segala hal yang bersifat eksternal maupun internal, dan telah berpaling sepenuhnya kepada Sang Penyebab (*al-Musabbib*); yang kefakirannya telah menjadi kebanggaan mereka, sehingga mereka meratapi kepergiannya dan bersukacita atas kedatangannya, serta mendekapnya dan menganggap segala hal selain itu sebagai sesuatu yang hina.

Kini, Kefakiran memiliki rupa (*rasm*) dan hakikat (*haqíqat*). Rupanya adalah kemelaratan dan indigensi (kebutuhan), namun hakikatnya adalah keberuntungan dan pilihan bebas. Ia yang memandang pada rupa akan terpaku pada rupa dan, karena gagal mencapai tujuannya, ia lari dari hakikat; namun ia yang telah menemukan hakikat akan memalingkan pandangannya dari segala makhluk, dan dalam fana yang paripurna, dengan hanya memandang Sang Maha Esa, ia bergegas menuju kepenuhan hidup yang kekal (*ba-faná-yi kull andar ru´yat-i kull ba-baqá-yi kull shitáft*). Orang fakir (*faqír*) tidak memiliki apa pun dan tidak dapat menderita kerugian apa pun. Ia tidak menjadi kaya karena memiliki sesuatu, tidak pula menjadi melarat karena tidak memiliki apa-apa: kedua kondisi ini sama baginya dalam kaitannya dengan kefakirannya. Diperbolehkan baginya untuk menjadi lebih bersukacita ketika ia tidak memiliki apa-apa, karena para Syekh telah berkata: *"Semakin sempit (qabdh) keadaan seseorang, semakin ekspansif (ceria dan bahagia) kondisi (hál) spiritualnya,"* karena adalah tidak beruntung bagi seorang dervish untuk memiliki properti: jika ia "memenjarakan" sesuatu (*dar band kunad*) untuk kegunaannya sendiri, ia sendiri ikut "terpenjara" dalam proporsi yang sama. Para wali Allah hidup melalui anugerah-anugerah rahasia-Nya. Kekayaan duniawi menahan mereka dari jalan keridaan (*ridhá*).

Kisah: Seorang dervish bertemu dengan seorang raja. Raja itu berkata: "Mintalah satu anugerah dariku." Sang dervish menjawab: "Aku tidak akan meminta anugerah dari salah satu budakku." "Bagaimana bisa begitu?" tanya sang raja. Dervish itu berkata: "Aku memiliki dua budak yang merupakan tuanmu: ketamakan dan pengharapan."

Nabi bersabda: *"Kefakiran adalah kemuliaan bagi mereka yang layak menerimanya."* Kemuliaannya terletak pada hal ini, bahwa tubuh orang fakir itu dipelihara secara Ilahi dari perbuatan hina dan dosa, dan hatinya dari pikiran jahat dan kontaminasi, karena bagian lahiriahnya terserap dalam (kontemplasi atas) berkah Allah yang nyata, sementara bagian batiniahnya dilindungi oleh rahmat yang gaib, sehingga tubuhnya bersifat ruhani (*rúhání*) dan hatinya bersifat rabbani (*rabbání*). Maka tidak ada hubungan yang tersisa antara dirinya dan umat manusia: dunia ini dan akhirat memiliki berat yang lebih kecil daripada sayap nyamuk dalam timbangan kefakirannya: ia tidak tertampung dalam dua dunia meski untuk sesaat pun.

FASAL

Para Syekh Sufi berbeda pendapat mengenai apakah kefakiran atau kekayaan yang lebih utama, keduanya dianggap sebagai atribut manusia; karena kekayaan sejati (*ghiná*) adalah milik Allah, yang sempurna dalam segala atribut-Nya. Yahyá bin Muádh al-Rází, Ahmad bin Abi ´l-Hawárí, Hárith al-Muhásibí, Abu ´l-Abbás bin AThá, Ruwaym, Abu ´l-Hasan bin Simún,[27] dan di antara kaum modernis adalah Syekh Agung Abú Sa`íd Fadhlallah bin Muhammad al-Mayhaní, semuanya memegang pandangan bahwa kekayaan lebih utama daripada kefakiran. Mereka berargumen bahwa kekayaan adalah atribut Allah, sedangkan kefakiran tidak dapat diatribusikan kepada-Nya: oleh karena itu, atribut yang dimiliki bersama oleh Allah dan manusia lebih utama daripada atribut yang tidak dapat diterapkan kepada Allah. Aku menjawab: *"Kesamaan penamaan ini hanyalah bersifat nominal, dan tidak memiliki eksistensi dalam realitas: kesamaan yang sejati melibatkan kemiripan timbal balik, padahal atribut-atribut Ilahi bersifat azali dan atribut-atribut manusia bersifat makhluq (diciptakan); maka pembuktianmu salah."*

Aku, yaitu 'Alí bin 'Uthmán al-Jullábí, menyatakan bahwa kekayaan adalah istilah yang dapat diterapkan secara tepat bagi Allah, namun manusia tidak memiliki hak atasnya; sementara kefakiran adalah istilah yang secara layak dapat diterapkan kepada manusia, namun tidak kepada Allah. Secara metaforis, seorang manusia disebut "kaya", namun ia tidaklah benar-benar demikian.

Sekali lagi, untuk memberikan bukti yang lebih terang, kekayaan manusia adalah sebuah efek yang disebabkan oleh berbagai sebab, sedangkan kekayaan Allah, yang Diri-Nya sendiri adalah Pencipta segala sebab, tidak disebabkan oleh sebab apa pun. Oleh karena itu, tidak ada kesamaan dalam kaitannya dengan atribut ini. Tidak diperbolehkan untuk menyosialisasikan apa pun dengan Allah baik dalam esensi (*dzat*), atribut, maupun nama. Kekayaan Allah terdiri dari kemandirian-Nya (*istighná*) dari siapa pun dan dalam kekuasaan-Nya untuk melakukan apa pun yang Dia kehendaki: demikianlah Dia selalu ada dan demikian pula Dia untuk selamanya. Di sisi lain, kekayaan manusia adalah, misalnya, sarana penghidupan, atau kehadiran sukacita, atau diselamatkan dari dosa, atau ketenangan kontemplasi; yang mana hal-hal tersebut semuanya bersifat fenomenal dan tunduk pada perubahan.

27 Lihat *Nafahát*, No. 291, di mana "nama kehormatan"-nya diberikan sebagai Abu 'l-Husayn.

Terlebih lagi, sebagian orang awam lebih menyukai orang kaya daripada orang fakir, dengan dasar bahwa Allah telah menjadikan orang kaya diberkati di kedua dunia dan telah melimpahkan manfaat kekayaan kepadanya. Di sini mereka mengartikan “kekayaan” sebagai kelimpahan harta duniawi dan penikmatan kesenangan serta pemuasan hawa nafsu. Mereka berargumen bahwa Allah telah memerintahkan kita untuk bersyukur atas kekayaan dan bersabar dalam kefakiran, yakni bersabar dalam kemalangan dan bersyukur dalam kemakmuran; dan bahwa kemakmuran secara esensial lebih baik daripada kemalangan. Terhadap hal ini aku menjawab bahwa, ketika Allah memerintahkan kita untuk bersyukur atas kemakmuran, Dia menjadikan rasa syukur sebagai sarana untuk meningkatkan kemakmuran kita; namun ketika Dia memerintahkan kita untuk bersabar dalam kemalangan, Dia menjadikan kesabaran sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada-Nya. Dia berfirman:

لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ

“Sesungguhnya jika kamu bersyukur, niscaya Aku akan menambah (nikmat) kepadamu” (QS. Ibrahim: 7), dan juga,

إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ

“Allah beserta orang-orang yang sabar” (QS. al-Baqarah: 153).

Para Syekh yang lebih menyukai kekayaan daripada kefakiran tidak menggunakan istilah “kekayaan” dalam pengertian populernya. Apa yang mereka maksudkan bukanlah “perolehan atas manfaat (*ni‘mah*)” melainkan “perolehan atas Sang Pemberi Manfaat (*al-Mun‘im*)”; memperoleh persatuan (dengan Allah) adalah hal yang berbeda dari memperoleh kelalaian (terhadap Allah).

Syekh Abú Saíd[28]—semoga Allah merahmatinya!—berkata: “Kefakiran adalah kekayaan di dalam Allah” (*al-faqr huwa ´l-ghiná billáh*), yakni penyingkapan (*mukáshafat*) Kebenaran yang abadi. Aku menjawab hal ini, bahwa penyingkapan implisit mengandung kemungkinan adanya hijab (*hijáb*); oleh karena itu, jika orang yang menikmati penyingkapan terhijab dari penyingkapan oleh atribut kekayaan, ia antara menjadi butuh akan penyingkapan atau tidak; jika tidak, maka kesimpulannya absurd, dan jika iya, maka kebutuhan tidaklah kompatibel dengan kekayaan; oleh karena itu istilah tersebut tidak dapat dipertahankan.

Selain itu, tidak ada seorang pun yang memiliki “kekayaan di dalam Allah” kecuali atribut-atributnya bersifat permanen dan objeknya tidak berubah; kekayaan tidak dapat bertepatan dengan subsistensi sebuah objek atau dengan afirmasi atribut-atribut tabiat manusia, karena karakteristik esensial dari kefanaan dan wujud fenomenal adalah kebutuhan dan indigensi. Seseorang yang atribut-atributnya masih bertahan tidaklah kaya, dan seseorang yang atribut-atributnya telah fana tidak berhak menyandang nama apa pun. Oleh karena itu, “orang kaya adalah dia yang diperkaya oleh Allah” (*al-ghaní man aghnáhu ´lláh*), karena istilah “kaya di dalam Allah” merujuk pada subjek pelaku (*fáil*), sedangkan istilah

28 Lihat Bab XII, No. 5.

"diperkaya oleh Allah" menunjukkan pihak yang dikenai tindakan (*maf`úl*); yang pertama bersifat mandiri (*self-subsistent*), namun yang terakhir menetap melalui sang pelaku; maka kemandirian adalah atribut tabiat manusia, sementara menetap melalui Allah melibatkan fana-nya atribut-atribut. Aku, kemudian, yaitu 'Alí bin 'Uthmán al-Jullábí, menegaskan bahwa kekayaan sejati tidak kompatibel dengan kelangsungan (*baqá*) atribut apa pun, karena atribut manusia telah terbukti cacat dan tunduk pada peluruhan; tidak pula kekayaan terdiri dari fana-nya atribut-atribut tersebut, karena sebuah nama tidak dapat diberikan pada atribut yang tidak lagi eksis, dan ia yang atribut-atributnya telah fana tidak dapat disebut "fakir" maupun "kaya"; oleh karena itu atribut kekayaan tidak dapat dipindahkan dari Allah ke manusia, dan atribut kefakiran tidak dapat dipindahkan dari manusia ke Allah.

Seluruh Syekh Sufi dan sebagian besar orang awam lebih menyukai kefakiran daripada kekayaan karena alasan bahwa Al-Qur'an dan Sunnah secara eksplisit menyatakannya lebih utama, dan dalam hal ini mayoritas Muslim setuju. Aku mendapati, di antara anekdot yang telah aku baca, bahwa pada suatu kesempatan persoalan ini didiskusikan oleh Junaid dan Ibnu 'AThá. Ibnu 'AThá mempertahankan keutamaan orang kaya. Ia berargumen bahwa pada hari Kebangkitan mereka akan dimintai pertanggungjawaban atas kekayaan mereka, dan bahwa pertanggungjawaban (*hisáb*) semacam itu melibatkan pendengaran akan Firman Ilahi, tanpa perantaraan apa pun, dalam bentuk teguran (*'itáb*): dan teguran dialamatkan oleh Sang Kekasih kepada pecinta. Junaid menjawab: *"Jika Dia akan memanggil orang kaya untuk dihisab, Dia akan meminta alasan (u'dzr) dari orang fakir; dan meminta alasan lebih baik daripada memanggil untuk dihisab."*

Ini adalah poin yang sangat halus. Dalam cinta yang sejati, alasan adalah "keasingan" (*bégánagí*) dan teguran bertentangan dengan kesatuan (*yagánagí*). Para pecinta menganggap kedua hal ini sebagai noda, karena alasan dibuat atas beberapa ketidakpatuhan terhadap perintah Sang Kekasih dan teguran dibuat atas dasar yang sama; namun keduanya mustahil dalam cinta yang sejati, karena saat itu Sang Kekasih tidak menuntut ekspiasi (penebusan) dari pecinta dan pecinta pun tidak lalai dalam melaksanakan kehendak Sang Kekasih.

Setiap manusia adalah "fakir", meskipun ia seorang pangeran. Secara esensial, kekayaan Sulaiman dan kefakiran Sulaiman adalah satu. Allah berfirman kepada Ayub dalam puncak kesabarannya, dan demikian pula kepada Sulaiman dalam kepenuhan kekuasaannya: *"Hamba yang baik adalah engkau!"*[29] Ketika keridaan Allah telah tercapai, tidak ada perbedaan antara kefakiran dan kekayaan Sulaiman.

Penulis berkata: "Aku telah mendengar bahwa Abu ´l-Qásim Qushayrí—semoga Allah merahmatinya!—berkata: 'Orang-orang telah banyak berbicara mengenai kefakiran dan kekayaan, dan telah memilih salah satu darinya bagi diri mereka sendiri, namun aku memilih kondisi mana pun yang Allah pilihkan untukku dan menjagaku di dalamnya; jika Dia menjagaku tetap kaya maka aku tidak akan lalai, dan jika Dia menghendakiku menjadi fakir maka aku tidak akan tamak dan

29 QS. Shad: 29, 44.

membangkang.’” Oleh karena itu, baik kekayaan maupun kefakiran adalah karunia Ilahi: kekayaan dirusak oleh kelalaian, kefakiran oleh ketamakan. Kedua konsepsi tersebut sangat baik, namun berbeda dalam praktiknya. Kefakiran adalah pemisahan hati dari segala sesuatu selain Allah, dan kekayaan adalah kesibukan hati dengan apa yang tidak menerima dikualifikasikan (*that which does not admit of being qualified*). Ketika hati telah bersih (dari segala sesuatu kecuali Allah), maka kefakiran tidaklah lebih baik daripada kekayaan, tidak pula kekayaan lebih baik daripada kefakiran. Kekayaan adalah kelimpahan barang duniawi dan kefakiran adalah ketiadaannya: segala barang adalah milik Allah: ketika sang pencari mengucapkan selamat tinggal pada kepemilikan, maka antitesis tersebut menghilang dan kedua istilah tersebut telah terlampaui.

FASAL

Seluruh Syekh Sufi telah berbicara mengenai subjek kefakiran. Aku kini akan mengutip sebanyak mungkin ucapan mereka yang memungkinkan untuk dicantumkan dalam buku ini.

Salah seorang tokoh modern berkata: *Laysa al-faqír man khalá min al-zád: innama al-faqír man khalá min al-murád*, “Orang fakir bukanlah ia yang tangannya kosong dari perbekalan, melainkan ia yang tabiatnya kosong dari keinginan.” Sebagai contoh, jika Allah memberinya uang dan ia berkeinginan untuk menyimpannya, maka ia kaya; dan jika ia berkeinginan untuk melepaskannya, ia tetaplah kaya, karena kefakiran terdiri dari penghentian tindakan atas inisiatif sendiri.

Yahyá bin Mu‘ádh al-Rází berkata: *Al-faqr khawf al-faqr*, “Merupakan tanda kefakiran sejati bahwa, meskipun seseorang telah mencapai kesempurnaan kewalian dan kontemplasi serta fana diri, ia seharusnya selalu merasa takut akan kemunduran dan kepergiannya.” Dan Ruwaym berkata: *Min na‘t al-faqír hifṣu sirrihi wa-ṣiyánatu nafsihi wa-adá’u farídhatihi*, “Merupakan karakteristik orang fakir bahwa hatinya terlindungi dari kepedulian egoistik, dan jiwanya terjaga dari kontaminasi, serta ia melaksanakan kewajiban-kewajiban agama yang mengikat:” artinya, meditasi batinnya tidak mengganggu amal lahiriahnya, begitupun sebaliknya; yang merupakan tanda bahwa ia telah menanggalkan atribut-atribut kefanaan.

Bishr Háfí berkata: *Afdhal al-maqámát i‘tiqád al-ṣabr ‘ala al-faqr ila al-qabr*, “Stasiun yang terbaik adalah tekad yang teguh untuk menanggung kefakiran secara terus-menerus.” Kini kefakiran adalah fana-nya seluruh “stasiun”: oleh karena itu tekad untuk menanggung kefakiran adalah tanda dari memandang amal dan perbuatan sebagai hal yang tidak sempurna, dan tanda dari aspirasi untuk memfanakan atribut-atribut manusia. Namun dalam maknanya yang lahiriah, ucapan ini menyatakan kefakiran lebih utama daripada kekayaan, dan mengekspresikan ketetapan hati untuk tidak pernah meninggalkannya.

Shiblí berkata: *Al-faqír man lá yastaghní bi-shay’in dúna Alláh*, “Orang fakir tidak merasa puas dengan apa pun kecuali Allah,” karena ia tidak memiliki objek keinginan

lain. Makna harfiahnya adalah bahwa engkau tidak akan menjadi kaya kecuali oleh-Nya, dan ketika engkau telah mendapatkan-Nya maka engkau telah menjadi kaya. Keberadaanmu, kalau begitu, adalah selain Allah; dan karena engkau tidak dapat memperoleh kekayaan kecuali dengan melepaskan "yang-selain", maka "ke-aku-an"-mu adalah hijab antara engkau dan kekayaan: ketika hal itu diangkat, engkau kaya.

Ucapan ini sangat halus dan kabur. Dalam opini kaum realis spiritual (*ahl-i haqíqat*) hal itu bermakna: *Al-faqr an lá yustaghná 'anhu*, "Kefakiran terdiri dari tidak pernah bebas dari kefakiran." Inilah yang dimaksud oleh sang Pír, yakni Guru 'Abdalláh Anṣárí[30]—semoga Allah meridainya!—ketika ia berkata bahwa kesedihan kita bersifat kekal, bahwa aspirasi kita tidak pernah mencapai tujuannya, dan bahwa totalitas kita (*kulliyyat*) tidak pernah menjadi non-eksis di dunia ini maupun di akhirat, karena untuk pembuahan dari apa pun diperlukan homogenitas, padahal Allah tidak memiliki sesama jenis, dan untuk berpaling dari-Nya diperlukan kelalaian, padahal sang dervish tidaklah lalai. Betapa tugas yang tak berkesudahan, betapa jalan yang sulit! Yang fana (*fání*) tidak pernah menjadi baka (*báqí*), sehingga dapat bersatu dengan-Nya; yang hidup tidak pernah menjadi mati, sehingga dapat mendekati hadirat-Nya. Segala sesuatu yang dilakukan dan diderita oleh para pecinta-Nya sepenuhnya adalah sebuah pencobaan (*mihnat*); namun demi menghibur diri mereka sendiri, mereka telah menciptakan fraseologi yang terdengar indah (*'ibáratí muzakhraf*) dan telah menghasilkan "stasiun", "tahapan", dan sebuah "jalan". Ekspresi simbolis mereka, bagaimanapun, dimulai dan berakhir pada diri mereka sendiri, dan "stasiun" mereka tidak naik melampaui genus mereka sendiri, padahal Allah maha suci dari setiap atribut dan hubungan manusiawi.

Abu 'l-Hasan Núrí berkata: *Na't al-faqír al-sukún 'inda al-'adam wa al-badhl 'inda al-wujúd*; dan ia juga berkata: *Al-idhThiráb 'inda al-wujúd*, "Ketika ia tidak mendapatkan apa-apa ia diam, dan ketika ia mendapatkan sesuatu ia menganggap orang lain lebih berhak atasnya daripada dirinya sendiri, dan oleh karena itu ia memberikannya." Praktik yang diuraikan dalam ucapan ini sangatlah penting. Ada dua makna: (1) Ketenangannya ketika tidak mendapatkan apa-apa adalah rida (*ridhá*), dan kedermawanannya ketika mendapatkan sesuatu adalah cinta (*mahabbat*), karena "rida" berarti "menerima jubah kehormatan" (*qábil-i khil'at*), dan jubah kehormatan adalah tanda kedekatan (*qurbat*) sedangkan pecinta (*muhibb*) menolak jubah kehormatan tersebut karena ia merupakan tanda perpisahan (*furqat*); dan (2) ketenangannya ketika tidak mendapatkan apa-apa adalah penantian untuk mendapatkan sesuatu, dan ketika ia telah mendapatkannya, "sesuatu" itu adalah selain Allah: ia tidak dapat dipuaskan oleh apa pun selain Allah; oleh karena itu ia menolaknya.

Kedua makna ini tersirat dalam ucapan Syekh Agung, Abu 'l-Qásim Junayd: *Al-faqr khuluww al-qalb 'an al-ashkál*, "Ketika hatinya kosong dari fenomena ia adalah

30 Mistikus terkenal dari Herát, yang wafat pada 481 A.H. Lihat Profesor Browne, *Literary History of Persia*, vol. ii, hal. 269.

fakir.” Karena eksistensi fenomena adalah “selain” (dari Allah), maka penolakan adalah satu-satunya jalan yang mungkin. Shiblí berkata: *Al-faqr bahr al-balá wa-balá’uhu kulluhu ‘izzun*, “Kefakiran adalah samudra petaka, dan seluruh petaka demi Diri-Nya adalah kemuliaan.” Kemuliaan adalah bagian dari “yang-selain”. Mereka yang tertimpa petaka terjerumus dalam kesulitan dan tidak tahu apa-apa tentang kemuliaan, sampai mereka melupakan kesulitan mereka dan memandang kepada Sang Pencipta petaka tersebut. Kemudian kesulitan mereka berubah menjadi kemuliaan, dan kemuliaan mereka menjadi suatu kondisi spiritual (*waqt*), dan kondisi spiritual mereka menjadi cinta, dan cinta mereka menjadi kontemplasi, sehingga akhirnya otak sang aspiran sepenuhnya menjadi pusat penglihatan melalui dominasi imajinasinya: ia melihat tanpa mata, dan mendengar tanpa telinga.

Sekali lagi, adalah mulia bagi seorang manusia untuk menanggung beban kesulitan yang diletakkan atasnya oleh Sang Kekasih, karena sesungguhnya kemalangan adalah kemuliaan, dan kemakmuran adalah penghinaan. Kemuliaan adalah apa yang membuat seseorang hadir bersama Allah, dan penghinaan adalah apa yang membuat seseorang absen dari Allah: penderitaan kefakiran adalah tanda dari “kehadiran”, sementara kenikmatan kekayaan adalah tanda dari “keabsenan”. Oleh karena itu seseorang harus bergantung pada kesulitan dalam bentuk apa pun yang melibatkan kontemplasi dan keintiman.

Junayd berkata: *Yá ma‘shar al-fuqará innakum tu‘rafúna billáh wa-tukra-múna lilláh fa-’nẓurú kayfa takúnúna ma‘a Alláh idhá khalawtum bihi*, “Wahai kalian kaum fakir, kalian dikenal melalui Allah, dan dimuliakan demi Allah: perhatikanlah bagaimana kalian bersikap ketika kalian berdua saja dengan-Nya,” yakni jika orang-orang memanggilmu “fakir” dan mengakui klaimmu, perhatikanlah agar engkau melaksanakan kewajiban-kewajiban di jalan kefakiran; dan jika mereka memberimu nama lain, yang tidak konsisten dengan apa yang engkau akui, jangan menerimanya, melainkan penuhilah pengakuanmu.

Manusia yang paling hina adalah ia yang dianggap berbakti kepada Allah, padahal sebenarnya tidak; dan yang paling mulia adalah ia yang tidak dianggap berbakti kepada Allah, padahal sebenarnya ia berbakti. Yang pertama menyerupai seorang tabib bodoh, yang berpura-pura menyembuhkan orang, namun hanya memperburuk mereka, dan ketika ia jatuh sakit sendiri ia membutuhkan tabib lain untuk memberinya resep; dan yang terakhir adalah laksana seseorang yang tidak dikenal sebagai tabib, dan tidak menyibukkan diri dengan orang lain, namun menggunakan keahliannya demi menjaga kesehatannya sendiri.

Salah seorang tokoh modern telah berkata: *Al-faqr ‘adamun bilá wujúdin*, “Kefakiran adalah ketiadaan tanpa eksistensi.” Menginterpretasikan ucapan ini adalah hal yang mustahil, karena apa yang non-eksis tidak menerima untuk dijelaskan. Secara lahiriah tampak bahwa menurut diktum ini kefakiran adalah ketiadaan, namun kenyataannya tidaklah demikian; penjelasan dan konsensus para Wali Allah tidak didasarkan pada prinsip yang secara esensial non-eksis. Makna di sini bukanlah “ketiadaan esensi”, melainkan “ketiadaan dari apa yang

mengontaminasi esensi"; dan seluruh atribut manusia adalah sumber kontaminasi: ketika hal itu diangkat, hasilnya adalah fana-nya atribut (*faná-yi ṣifat*), yang merampas instrumen dari sang penderita yang dengannya ia mencapai, atau gagal mencapai, tujuannya; namun ketidak-berjalanannya menuju esensi (*'adam-i rawish ba-'ayn*) tampak baginya sebagai fana-nya esensi dan menjatuhkannya ke dalam kebinasaan.

Aku telah bertemu dengan beberapa filosof skolastik yang, karena gagal memahami arah dari ucapan ini, menertawakannya dan menyatakannya sebagai omong kosong; dan juga dengan para pretender tertentu (dalam Tasawuf) yang menjadikannya omong kosong dan meyakini kebenarannya secara teguh, meskipun mereka tidak memiliki pemahaman tentang prinsip fundamentalnya. Kedua belah pihak berada dalam kekeliruan: yang satu secara jahil menyangkal kebenaran, dan yang lainnya menjadikan kejahilan sebagai suatu kondisi. Sekarang ekspresi "ketiadaan" (*'adam*) dan "fana" (*faná*), sebagaimana digunakan oleh kaum Sufi, menunjukkan hilangnya instrumen yang tercela (*álat-i madhmúm*) dan atribut yang tidak disetujui dalam proses mencari atribut yang terpuji; mereka tidak menandakan pencarian akan non-realitas (*'adam-i ma'ní*) melalui instrumen yang eksis.

Kedervishan dalam segala maknanya adalah sebuah kefakiran metaforis, dan di tengah-tengah segala aspek subordinatnya terdapat sebuah prinsip transenden. Misteri-misteri Ilahi datang dan pergi melintasi sang dervish, sehingga urusan-urusannya diperoleh oleh dirinya sendiri, tindakan-tindakannya diatribusikan pada dirinya sendiri, dan ide-idenya dikaitkan pada dirinya sendiri. Namun ketika urusan-urusannya dibebaskan dari ikatan perolehan (*kasb*), tindakan-tindakannya tidak lagi diatribusikan pada dirinya sendiri. Maka ia adalah sang Jalan, bukan sang pejalan, artinya sang dervish adalah tempat di mana sesuatu sedang melintas, bukan seorang pejalan yang mengikuti kehendaknya sendiri. Oleh karena itu, ia tidak menarik apa pun ke dalam dirinya tidak pula menjauhkan apa pun dari dirinya: segala yang meninggalkan jejak pada dirinya adalah milik esensi.

Aku telah melihat Sufi-sufi palsu, yang sekadar ahli lisan (*arbáb al-lisán*), yang pemahamannya yang tidak sempurna akan masalah ini seolah-olah menyangkal eksistensi esensi kefakiran, sementara kurangnya hasrat mereka akan realitas kefakiran seolah-olah menyangkal atribut-atribut dari esensinya. Mereka menyebut kegagalan mereka untuk mencari Kebenaran dan Realitas dengan nama "kefakiran" dan "kesucian", dan tampak seolah-olah mereka menegaskan khayalan mereka sendiri namun menyangkal segala hal lainnya. Masing-masing dari mereka dalam derajat tertentu terhijab dari kefakiran, karena keangkuhan dalam Tasawuf (*pindár-i ín hadíth*) menandakan kesempurnaan kewalian, dan klaim untuk dicurigai sebagai Sufi (*tawallá-yi tuhmat-i ín hadíth*) adalah tujuan akhir, artinya klaim ini hanya milik tingkat kesempurnaan. Oleh karena itu, sang pencari tidak memiliki pilihan selain menempuh perjalanan di jalan mereka dan melintasi "stasiun" mereka serta mengetahui ekspresi simbolis mereka, agar ia tidak menjadi orang awam (*'ámmí*) di tengah kaum pilihan. Mereka yang jahil terhadap prinsip-prinsip umum (*'awámm-i*

uṣúl) tidak memiliki landasan untuk berpijak, sedangkan mereka yang jahil hanya dalam hal cabang-cabang derivatifnya tetap didukung oleh prinsip-prinsip tersebut. Aku telah mengatakan semua ini untuk mendorongmu melakukan perjalanan spiritual ini dan menyibukkan diri dengan pemenuhan kewajiban-kewajibannya yang semestinya.

Kini dalam bab tentang Tasawuf aku akan menjelaskan beberapa prinsip dan alegori serta ucapan-ucapan mistis dari sekte ini. Kemudian aku akan menyebutkan nama-nama orang suci mereka, dan setelah itu menguraikan berbagai doktrin yang dipegang oleh para Syekh Sufi. Selanjutnya, aku akan membahas tentang Hakikat, Sains, dan Hukum-hukum Tasawuf. Terakhir, aku akan memaparkan aturan disiplin mereka dan signifikansi dari “stasiun” mereka, agar kebenaran masalah ini menjadi jelas bagimu dan bagi seluruh pembacaku.

BAB III

TENTANG TASAWUF

Allah, Yang Maha Kuasa dan Maha Mulia, telah berfirman: "Dan orang-orang yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati, dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan 'Salam'," (mereka akan dianugerahi tempat tertinggi di Surga).[31] Dan Rasul telah bersabda: *"Barangsiapa mendengar suara kaum Sufi (ahl al-taṣawwuf) dan tidak mengucapkan Amin atas doa mereka, maka di hadapan Allah ia dicatat sebagai orang-orang yang lalai."* Makna sejati dari nama ini telah banyak didiskusikan dan banyak buku telah disusun mengenai subjek tersebut. Sebagian menegaskan bahwa Sufi disebut demikian karena ia mengenakan jubah wol (*jáma´-i ṣúf*); yang lain menyatakan ia disebut demikian karena ia berada di saf pertama (*ṣaff-i awwal*); yang lain mengatakan hal itu karena kaum Sufi mengklaim sebagai bagian dari *Aṣḥáb-i Ṣuffa*,[32] semoga Allah rida kepada mereka!

Yang lain lagi menyatakan bahwa nama tersebut berasal dari *ṣafá* (kesucian). Penjelasan-penjelasan mengenai makna sejati Tasawuf ini masih jauh dari memenuhi persyaratan etimologi, meskipun masing-masing didukung oleh banyak argumen yang halus. *Ṣafá* (kesucian) dipuji secara universal, dan lawannya adalah *kadar* (kekeruhan). Rasul—semoga kedamaian tercurah atasnya!—bersabda: "*Ṣafw* (bagian yang suci, yakni yang terbaik) dari dunia ini telah pergi, dan yang tersisa hanyalah *kadar*-nya (kekeruhannya)."

Oleh karena itu, karena kaum dari keyakinan ini telah membersihkan moral dan perilaku mereka, serta telah berusaha membebaskan diri dari noda-noda alamiah, maka atas dasar itulah mereka disebut Sufi; dan penamaan sekte ini merupakan nama diri (*az asámi-yi alám), karena martabat kaum Sufi terlalu agung sehingga transaksi-transaksi (muámalát*) mereka tidak mungkin tersembunyi, yang membuat nama mereka memerlukan sebuah derivasi. Namun, di zaman ini, Allah telah menghijab kebanyakan orang dari Tasawuf dan dari para penganutnya, serta telah menyembunyikan misteri-misterinya dari hati mereka. Akibatnya, sebagian orang membayangkan bahwa hal itu hanya terdiri dari praktik kesalehan lahiriah tanpa kontemplasi batin, dan yang lain menduga bahwa hal itu adalah sebuah rupa dan sistem tanpa esensi dan akar, sedemikian rupa sehingga mereka mengadopsi

31 QS. al-Furqon: 63, 75.
32 Lihat Bab IX.

pandangan para pencemooh (*ahl-i hazl*) dan para teolog (*ulamá*) yang hanya memandang sisi eksternal, dan telah mengutuk Tasawuf secara keseluruhan tanpa mencoba mencari tahu apa sebenarnya itu. Orang-orang pada umumnya, yang secara buta mengikuti opini ini, telah menghapus dari hati mereka pencarian akan kesucian batin dan telah mencampakkan prinsip-prinsip kaum Terdahulu serta para Sahabat Nabi. Sesungguhnya, kesucian adalah karakteristik dari sang *Ṣiddíq*,[33] jika engkau menginginkan seorang Sufi sejati—karena kesucian (*ṣafá*) memiliki akar dan cabang: akarnya adalah pemutusan hati dari “yang-selain” (*aghyár*), dan cabangnya adalah bahwa hati harus kosong dari dunia yang menipu ini. Kedua hal ini merupakan karakteristik dari *Ṣiddíq* Teragung, (Khalifah) Abú BakrAbdalláh bin Abí Quháfa, semoga Allah rida kepadanya! Beliau adalah pemimpin (*imám*) dari seluruh kaum di Jalan ini.

[Penulis kemudian menceritakan bagaimana, saat wafatnya Muhammad, ketika Umar mengancam akan memenggal siapa pun yang menyatakan bahwa Nabi telah wafat, Abú Bakr melangkah maju dan berseru dengan suara lantang: “Barangsiapa menyembah Muhammad, ketahuilah bahwa Muhammad telah wafat; namun barangsiapa menyembah Tuhannya Muhammad, ketahuilah bahwa Dia hidup dan tidak akan pernah mati.” Mereka yang memandang Muhammad dengan mata kefanaan berhenti memuliakannya segera setelah beliau meninggalkan dunia ini, namun bagi mereka yang memandang beliau dengan mata hakikat, kehadiran dan keabsenannya adalah sama, karena mereka mengatribusikan keduanya kepada Allah; dan mereka tidak memandang pada perubahan khusus yang telah terjadi, melainkan kepada Sang Pencipta segala perubahan; dan memuliakan Muhammad hanya sebanding dengan bagaimana Allah menghormatinya; dan tidak menambatkan hati mereka kepada siapa pun (kecuali Allah); serta tidak membuka mata mereka untuk menatap umat manusia, karena “ia yang menatap umat manusia akan binasa, namun ia yang kembali kepada Allah akan bertahta” (*man naẓara ila ´l-khalq halak wa-man rajaa ila ´l-haqq malak*). Dan Abú Bakr menunjukkan bahwa hatinya kosong dari dunia yang menipu ini, karena beliau memberikan seluruh kekayaannya dan para pengikutnya (*mawálí*), serta mengenakan jubah wol (*gilím*), dan datang kepada Rasul, yang bertanya kepadanya apa yang tersisa untuk keluarganya. Abú Bakr menjawab: “Hanya Allah dan Rasul-Nya.” Semua ini adalah karakteristik dari Sufi yang tulus.]

Aku katakan bahwa *ṣafá* (kesucian) adalah lawan dari *kadar* (kekeruhan), dan kekeruhan adalah salah satu kualitas manusia. Sufi sejati adalah ia yang meninggalkan kekeruhan di belakangnya. Demikianlah, tabiat kemanusiaan (*bashariyyat*) mendominasi pada para wanita Mesir saat mereka menatap dengan terpesona pada keindahan Yúsuf (Yusuf) yang menakjubkan, semoga kedamaian tercurah atasnya! Namun setelah itu bobotnya berbalik, hingga akhirnya mereka melihatnya dengan tabiat kemanusiaan mereka yang telah fana (*ba-faná-yi bashariyyat*) dan

33 Nama zaddíq (sebuah kata Aram yang berarti “adil/benar”) diberikan kepada para asket dan pakar spiritual di antara kaum Manichean. Ekuivalen Arabnya, siddíq, yang berarti “jujur/benar”, adalah istilah yang sering diterapkan pada kaum Sufi.

berseru: "Ini bukanlah manusia" (Al-Qur'an, XII: 31). Mereka menjadikan beliau sebagai objek mereka dan memberikan ekspresi pada kondisi mereka sendiri. Oleh karena itu, para Syekh dari Jalan ini—semoga Allah merahmati mereka!—telah berkata: *Laysa ´l-ṣafá min ṣifat al-bashar li´anna ´l-bashar madar wa´l-madar lá yakhlú min al-kadar*, "Kesucian bukanlah salah satu kualitas manusia, karena manusia adalah tanah liat, dan tanah liat melibatkan kekeruhan, dan manusia tidak dapat luput dari kekeruhan." Oleh karena itu, kesucian tidak memiliki kemiripan dengan perbuatan (*afál*), *tidak pula tabiat kemanusiaan dapat dihancurkan melalui upaya (effort). Kualitas kesucian tidak terkait dengan perbuatan dan kondisi (hál), dan namanya tidak terhubung dengan nama-nama maupun julukan-julukan—kesucian adalah karakteristik dari para pecinta (Allah), yang merupakan matahari tanpa awan—karena kesucian adalah atribut dari mereka yang mencinta, dan pecinta adalah ia yang telah mati (fání) dalam atribut-atributnya sendiri dan hidup (báqí) dalam atribut-atribut Sang Kekasih, dan "kondisi" mereka menyerupai matahari yang cerah dalam opini kaum mistikus (arbáb-i hál). Kekasih Allah, Muhammad Yang Terpilih, ditanya mengenai kondisi Háritha. Beliau menjawab: Abd nawwara ´lláh qalbahu bi ´l-ímán*, "Ia adalah seorang hamba yang hatinya telah diterangi oleh cahaya iman, sehingga wajahnya bersinar laksana bulan karena pengaruh darinya, dan ia dibentuk oleh cahaya Ilahi."

Seorang Sufi terkemuka berkata: *Ḍiyá al-shams wa´l-qamar idha ´shtaraká namúdhajun min ṣafá al-hubb wa ´l-tawhíd idha ´shtabaká*, "Kombinasi cahaya matahari dan bulan, ketika keduanya berada dalam konjungsi, adalah laksana kesucian Cinta dan Tauhid ketika keduanya bercampur menjadi satu." Tentu saja, cahaya matahari dan bulan tidaklah berharga di samping cahaya Cinta dan Tauhid kepada Allah Yang Maha Kuasa, dan keduanya tidak seharusnya dibandingkan; namun di dunia ini tidak ada cahaya yang lebih mencolok daripada kedua benda penerang tersebut. Mata tidak dapat melihat cahaya matahari dan bulan dengan demonstrasi yang paripurna. Selama berkuasanya matahari dan bulan, mata melihat langit, sedangkan hati (*dil*) melihat singgasana Tuhan (*`arsh*) melalui cahaya makrifat, tauhid, dan cinta, dan selagi masih di dunia ini ia telah menjelajahi dunia yang akan datang. Seluruh Syekh dari Jalan ini sepakat bahwa ketika seseorang telah luput dari tawanan "stasiun" (*maqámát*), dan melepaskan diri dari kekeruhan "kondisi" (*ahwál*), serta dibebaskan dari kediaman perubahan dan peluruhan, dan diberkati dengan segala kualitas yang terpuji, maka ia terlepas dari segala kualitas. Artinya, ia tidak tertawan oleh kualitas terpuji apa pun dari dirinya sendiri, tidak pula ia memandangnya, tidak pula ia menjadi sombong karenanya. Kondisinya tersembunyi dari persepsi intelegensi, dan waktunya dikecualikan dari pengaruh pikiran-pikiran. Kehadirannya (*hudhúr*) bersama Allah tidak memiliki akhir dan eksistensinya tidak memiliki sebab. Dan ketika ia sampai pada derajat ini, ia menjadi fana (*fání*) di dunia ini dan di akhirat, dan dijadikan rabbani (*rabbání*) dalam hilangnya kemanusiaan; dan emas serta tanah adalah sama di matanya, dan perintah-perintah yang sulit dipatuhi oleh orang lain menjadi mudah baginya.

[Berikutnya adalah kisah Háritha, yang menyatakan bahwa ia memiliki iman sejati kepada Allah. Nabi bertanya: “Apakah hakikat dari imanmu?” Háritha menjawab: “Aku telah memutuskan dan memalingkan diriku dari dunia ini, sehingga batu dan emas serta perak dan tanahnya adalah sama di mataku. Dan aku telah melewatkan malam-malamku dalam keterjagaan dan hari-hariku dalam dahaga hingga seolah-olah aku melihat Singgasana Tuhanku termanifestasi, dan penghuni Surga saling mengunjungi satu sama lain, dan penghuni Neraka saling bergulat satu sama lain”[34] (atau, menurut pembacaan alternatif: “saling melakukan serangan mendadak satu sama lain”).[35] Nabi bersabda, mengulangi kata-katanya tiga kali: “Engkau telah mengetahui, maka bertekunlah.”]

“Sufi” adalah nama yang diberikan, dan sebelumnya telah diberikan, kepada para wali yang sempurna dan pakar spiritual. Salah seorang Syekh berkata: *Man ṣafáhu ´l-hubb fa-huwa ṣáfin wa-man ṣafáhu ´l-habíb fa-huwa Ṣúfiyyun*, “Ia yang disucikan oleh cinta adalah suci, dan ia yang diserap ke dalam Sang Kekasih dan telah meninggalkan segala yang lain adalah seorang ‘Sufi’.” Nama tersebut tidak memiliki derivasi yang menjawab persyaratan etimologis, karena Tasawuf terlalu luhur untuk memiliki genus apa pun dari mana ia mungkin diderivasi; karena derivasi satu hal dari hal lain menuntut adanya homogenitas (*mujánasat*).

Segala yang eksis adalah lawan dari kesucian (*ṣafá*), dan segala sesuatu tidak diderivasi dari lawan-lawannya. Bagi kaum Sufi, makna Tasawuf lebih terang daripada matahari dan tidak memerlukan penjelasan atau indikasi apa pun. Karena “Sufi” tidak menerima penjelasan apa pun, maka seluruh dunia adalah penafsirnya, entah mereka mengakui martabat dari nama tersebut atau tidak pada saat mereka mempelajari maknanya. Maka, yang sempurna di antara mereka disebut Sufi, dan para aspiran yang lebih rendah (*Thálibán*) di antara mereka disebut Mutaṣawwif; karena *taṣawwuf* termasuk dalam bentuk *tafa``ul*, yang menyiratkan “mengupayakan usaha” (*takalluf*),[36] dan merupakan cabang dari akar aslinya. Perbedaan baik dalam makna maupun etimologi adalah jelas. Kesucian (*ṣafá*) adalah kewalian dengan sebuah tanda dan sebuah relasi (*riwáyat*), dan Tasawuf (*taṣawwuf*) adalah imitasi terhadap kesucian tanpa keluhan (*hikáyatun li´l-ṣafá bilá shikáyat*). Maka, kesucian adalah ide yang cemerlang dan manifes, dan Tasawuf adalah imitasi dari ide tersebut. Pengikutnya dalam derajat ini ada tiga macam: Sufi, Mutaṣawwif, dan Mustaṣwif. Sufi adalah ia yang telah mati terhadap diri sendiri dan hidup oleh Kebenaran; ia telah luput dari cengkeraman fakultas-fakultas kemanusiaan dan telah benar-benar sampai (kepada Allah).

Mutaṣawwif adalah ia yang berusaha mencapai peringkat ini melalui sarana mujahadah (*mujáhadat*) dan dalam pencariannya ia memperbaiki perilakunya

---

34 *Yataṣára‘ún*. B memiliki *yata‘ádawn*, dan dalam margin *yataṣára‘ún*. Pembacaan yang benar adalah *yata‘áwawn*, “menggonggong (atau ‘menggeram’) satu sama lain.” Lihat Lisán, xix, 343, 3.

35 *Yatagháwarun*. Ini adalah pembacaan J., I memiliki *yata‘áwarún*, L *yata‘áwadún*, B *yataghámazún*, dan dalam margin *yatafáwazún*.

36 Contoh-contoh dari signifikasi bentuk *tafa“ul* ini diberikan dalam Wright’s *Arabic Grammar*, vol. i, hal. 37, Rem. b.

sesuai dengan teladan mereka (kaum Sufi). Mustaṣwif adalah ia yang menjadikan dirinya seperti mereka (kaum Sufi) demi uang dan kekayaan serta kekuasaan dan keuntungan duniawi, namun tidak memiliki pengetahuan tentang kedua hal tersebut.[37] Oleh karena itu telah dikatakan: *Al-mustaṣwif inda ´l-Ṣúfiyyat ka-´l-dhubáb wa-inda ghayrihim ka-´l-dhi´áb*, "Mustaṣwif dalam opini kaum Sufi adalah sehina lalat, dan tindakannya hanyalah ketamakan; orang lain menganggapnya laksana serigala, dan bicaranya tak terkendali (*bé afsár*), karena ia hanya menginginkan sekerat bangkai." Oleh karena itu Sufi adalah orang yang sampai (*ṣáhib wuṣúl*), Mutaṣawwif adalah orang yang berprinsip (*ṣáhib uṣúl*), dan Mustaṣwif adalah orang yang berlebih-lebihan (*ṣáhib fudhúl*). Ia yang memiliki bagian dari persatuan akan kehilangan segala akhir dan objek dengan memenangkan akhirnya dan mencapai objeknya; ia yang memiliki bagian dari prinsip menjadi teguh dalam "kondisi-kondisi" jalan mistis, dan secara mantap berbakti pada misteri-misterinya; namun ia yang memiliki bagian dari keberlebih-lebihan, dibiarkan hampa dari segalanya (yang layak dimiliki), dan duduk di gerbang formalitas (*rasm*), dan dengan demikian ia terhijab dari realitas (*ma`ní*) dan hijab ini membuat persatuan maupun prinsip menjadi tidak terlihat baginya. Para Syekh dari keyakinan ini telah memberikan banyak definisi halus mengenai Tasawuf yang tidak semuanya dapat disebutkan, namun kami akan menyebutkan beberapa di antaranya dalam buku ini, jika Allah menghendaki, Dialah Sang Penentu kesuksesan.

FASAL

Dhu 'l-Nún al-Miṣrí berkata: *Al-Ṣúfí idhá naThaqa bána nuThquhu 'an al-haqá'iq wa-in sakata naThaqat 'anhu 'l-jawárih bi-qaTh' al-'alá'iq*, "Sufi adalah ia yang bahasanya, ketika ia berbicara, merupakan realitas dari hakikat-hakikat kondisinya, yakni ia tidak mengatakan apa pun yang bukan merupakan dirinya, dan ketika ia diam, anggota tubuhnya menjelaskan kondisinya, dan kondisinya memaklumkan bahwa ia telah memutus seluruh ikatan duniawi;" artinya segala yang ia katakan didasarkan pada prinsip yang sehat dan segala yang ia lakukan adalah keterlepasan murni dari dunia (*tajríd*); ketika ia berbicara, ucapannya sepenuhnya adalah Kebenaran, dan ketika ia diam, tindakannya sepenuhnya adalah "kefakiran" (*faqr*). Junayd berkata: *Al-taṣawwuf na't un uqíma 'l-abd fíhi qíla na't un li-'l-abd am li-'l-haqq faqála na't al-haqq haqíqatan wa-na't al-abd rasman*, "Tasawuf adalah sebuah atribut di mana di dalamnya manusia ditegakkan." Mereka bertanya: "Apakah itu merupakan atribut hamba atau atribut al-Haqq?" Ia menjawab: "Hakikatnya adalah atribut al-Haqq secara hakiki dan sistem formalnya adalah atribut hamba secara formal (*rasm*);" artinya hakikatnya melibatkan fana-nya kualitas-kualitas manusia, yang dihasilkan oleh keabadian kualitas-kualitas Ilahi, dan ini adalah atribut Allah; sedangkan sistem formalnya melibatkan keberlanjutan mujahadah (*mujáhadat*) pada pihak manusia, dan keberlanjutan mujahadah ini adalah atribut manusia. Atau kata-kata tersebut dapat dipahami dalam pengertian lain, yaitu bahwa dalam

37 Yakni, tentang kesucian (*ṣafá*) dan Tasawuf (*taṣawwuf*).

Tauhid (*tawhíd*) yang sejati, secara tepat dikatakan tidak ada atribut manusia sama sekali, karena atribut manusia tidaklah konstan melainkan hanya bersifat formal (*rasm*), tidak memiliki permanensi, karena Allah adalah Sang Pelaku. Oleh karena itu, semua itu sebenarnya adalah atribut-atribut Allah.

Dengan demikian (untuk menjelaskan apa yang dimaksud), Allah memerintahkan hamba-hamba-Nya untuk berpuasa, dan ketika mereka menjalankan puasa, Dia memberi mereka nama "orang yang berpuasa" (*ṣá'im*), dan secara nominal "puasa" (*ṣawm*) ini milik manusia, namun secara hakiki ia milik Allah. Karenanya Allah berfirman kepada Rasul-Nya: *Al-ṣawm lí wa-ana ajzí bihi*, "Puasa adalah milik-Ku," karena seluruh perbuatan-Nya adalah milik-Nya, dan ketika manusia mengatribusikan segala sesuatu kepada diri mereka sendiri, atribusi tersebut bersifat formal dan metaforis, bukan riil. Dan Abu 'l-Hasan Núrí berkata: *Al-taṣawwuf tarku kulli ha<u>zz</u>in li-'l-nafs*, "Tasawuf adalah pelepasan seluruh kesenangan egoistik."

Pelepasan ini ada dua jenis: formal dan esensial. Sebagai contoh, jika seseorang melepaskan suatu kesenangan, dan menemukan kesenangan dalam pelepasan tersebut, ini adalah pelepasan formal; namun jika kesenangan itu melepaskan dirinya, maka kesenangan itu telah fana, dan kasus ini termasuk dalam kategori kontemplasi sejati (*musháhadat*). Oleh karena itu, pelepasan kesenangan adalah perbuatan manusia, namun fana-nya kesenangan adalah perbuatan Allah. Perbuatan manusia bersifat formal dan metaforis, sedangkan perbuatan Allah adalah riil. Ucapan (dari Núrí) ini menjelaskan ucapan Junayd yang telah dikutip di atas. Dan Abu 'l-Hasan Núrí juga berkata: *Al-Ṣúfiyyat humu 'lladhína ṣafat arwáhuhum fa-ṣárú fi 'l-ṣaff al-awwal bayna yadayi 'l-haqq*, "Kaum Sufi adalah mereka yang ruhnya telah disucikan sehingga mereka berada di barisan pertama di hadapan al-Haqq." Dan ia juga berkata: *Al-Ṣúfí alladhí lá yamlik wa-lá yumlak*, "Sufi adalah ia yang tidak memiliki apa pun dalam penguasaannya dan tidak pula dirinya dikuasai oleh apa pun." Ini menunjukkan esensi fana (*faná*), karena seseorang yang kualitasnya telah fana tidak memiliki maupun dimiliki, sejauh istilah "kepemilikan" secara tepat hanya dapat diterapkan pada hal-hal yang eksis. Maknanya adalah, bahwa Sufi tidak menjadikan miliknya kebaikan apa pun dari dunia ini atau kemuliaan apa pun dari akhirat, karena ia bahkan tidak berada dalam kepemilikan dan kendali atas dirinya sendiri: ia menahan diri dari menginginkan otoritas atas orang lain, agar orang lain tidak menginginkan ketundukan darinya. Ucapan ini merujuk pada misteri kaum Sufi yang mereka sebut "fana paripurna" (*faná-yi kullí*). Jika Allah menghendaki, kami akan menyebutkan dalam karya ini, sebagai informasi bagi Anda, poin-poin di mana mereka telah jatuh ke dalam kekeliruan.

Ibn al-Jallá[38] berkata: *Al-taṣawwuf haqíqatun lá rasm lahu*, "Tasawuf adalah sebuah hakikat tanpa rupa formal," karena rupa formal adalah milik umat manusia dalam kaitannya dengan perilaku (*mu'ámalát*) mereka, sementara hakikat darinya adalah kekhususan bagi Allah. Karena Tasawuf terdiri dari berpaling dari umat manusia, maka ia niscaya tanpa rupa formal. Dan Abú 'Amr Dimashqí berkata: *Al-*

38 Demikian J. Edisi Lahore memiliki Ibn al-Jalálí, I Ibn al-Jullábí. Lihat Bab X, No. 34.

taṣawwuf ru'yat al-kawn bi-'ayn al-naqṣ, bal ghadhdh al-Tharf 'an al-kawn, "Tasawuf adalah: melihat alam semesta dengan mata kekurangan (dan ini menunjukkan bahwa atribut manusia masih eksis), bahkan, memalingkan pandangan dari alam semesta" (dan ini menunjukkan bahwa atribut manusia telah fana; karena objek penglihatan adalah fenomena, dan ketika fenomena menghilang, penglihatan juga menghilang). Memalingkan pandangan dari alam semesta membiarkan visi spiritual tetap subsisten, yakni siapa pun yang menjadi buta terhadap diri sendiri maka ia melihat melalui Allah, karena pencari fenomena juga adalah pencari diri, dan tindakannya memancar dari dan melalui dirinya sendiri, dan ia tidak dapat menemukan jalan apa pun untuk melarikan diri dari dirinya sendiri.

Oleh karena itu seseorang melihat dirinya tidak sempurna, dan seseorang memalingkan matanya terhadap diri sendiri dan tidak melihat; dan meskipun pelihat melihat ketidaksempurnaannya, namun matanya adalah hijab, dan ia terhijab oleh penglihatannya, tetapi ia yang tidak melihat tidak terhijab oleh kebutaannya. Ini adalah prinsip yang mapan dalam Jalan bagi para aspiran Tasawuf dan kaum mistikus (*arbáb-i ma'ání*), namun untuk menjelaskannya di sini tidaklah sesuai. Dan Abú Bakr Shiblí berkata: *Al-taṣawwuf shirkun li'annahu ṣiyánat al-qalb 'an ru'yat al-ghayr wa-lá ghayr*, "Tasawuf adalah politeisme, karena ia adalah penjagaan hati dari visi tentang 'yang-selain', padahal 'yang-selain' itu tidak ada." Artinya, visi tentang yang-selain (Allah) dalam menegaskan Keesaan Allah adalah politeisme, dan ketika "yang-selain" tidak memiliki nilai dalam hati, adalah absurd untuk menjaga hati dari pengingatan akan "yang-selain".

Dan Huṣrí berkata: *Al-taṣawwuf ṣafá al-sirr min kudúrat al-mukhálafat*, "Tasawuf adalah kesucian batin dari kekeruhan perselisihan." Maknanya adalah bahwa ia harus melindungi hati dari perselisihan dengan Allah, karena cinta adalah keselarasan, dan keselarasan adalah lawan dari perselisihan, dan pecinta hanya memiliki satu tugas di dunia, yakni mematuhi perintah sang kekasih; dan jika objek keinginan itu satu, bagaimana mungkin perselisihan muncul? Dan Muhammad bin 'Alí bin al-Husayn bin 'Alí bin Abí Thálib—semoga Allah rida kepada mereka semua!—berkata: *Al-taṣawwuf khulqun fa-man záda 'alayka fi 'l-khulq záda 'alayka fi 'l-taṣawwuf*, "Tasawuf adalah budi pekerti: ia yang memiliki budi pekerti lebih baik adalah Sufi yang lebih baik." Sekarang budi pekerti ada dua macam: terhadap Allah dan terhadap manusia. Yang pertama adalah kerelaan terhadap ketetapan Ilahi, yang terakhir adalah ketabahan menanggung beban pergaulan manusia demi Allah. Dua aspek ini merujuk pada sang pencari (*Thálib*). Allah tidak bergantung pada kerelaan atau kemarahan sang pencari, dan dua kualitas ini bergantung pada pertimbangan akan Keesaan-Nya.

Dan Abú Muhammad Murta'ish berkata: *Al-Ṣúfí lá yasbiqu himmatuhu khaThwatahu*, "Sufi adalah ia yang himmahnya tidak mendahului langkah kakinya," yakni ia hadir sepenuhnya: jiwanya berada di mana tubuhnya berada, dan tubuhnya di mana jiwanya berada, dan jiwanya di mana kakinya berada, dan kakinya di mana jiwanya berada. Ini adalah tanda kehadiran tanpa keabsenan. Yang lain mengatakan

sebaliknya: “Ia absen dari dirinya sendiri dan hadir bersama Allah.” Tidaklah demikian: ia hadir bersama dirinya sendiri dan hadir bersama Allah. Ekspresi tersebut menunjukkan persatuan sempurna (*jam‘ al-jam‘*), karena tidak mungkin ada keabsenan dari diri selama seseorang masih memandang dirinya sendiri; ketika pandangan terhadap diri telah berhenti, maka yang ada adalah kehadiran (bersama Allah) tanpa keabsenan.

Dalam pengertian khusus ini, ucapan tersebut sangat menyerupai ucapan Shiblí: *Al-Ṣúfí lá yará fi ’l-dárayn ma‘a ’lláh ghayra ’lláh*, “Sufi adalah ia yang tidak melihat apa pun di dua dunia bersama Allah selain Allah.” Singkatnya, eksistensi manusia adalah “yang-selain”, dan ketika seseorang tidak melihat “yang-selain” ia tidak melihat dirinya sendiri; dan menjadi sepenuhnya kosong dari diri, entah “diri” itu ditegaskan maupun disangkal. Dan Junayd berkata: *Al-taṣawwuf mabniyyun ‘alá thamán khiṣál al-sakhá wa ’l-ridhá wa ’l-ṣabr wa ’l-ishárat wa ’l-ghurbat wa-labs al-ṣúf wa ’l-siyáhat wa ’l-faqr amma ’l-sakhá fa-li-Ibráhím wa-amma ’l-ridhá fa-li-Ismá‘íl wa-amma ’l-ṣabr fa-li-Ayyúb wa-amma ’l-ishárat fa-li-Zakariyyá wa-amma ’l-ghurbat fa-li-Yahyá wa-amma labs al-ṣúf fa-li-Músá wa-amma ’l-siyáhat fa-li-‘Ísá wa-amma ’l-faqr fa-li-Muhammad ṣalla ’lláhu ‘alayhi wa-sallama wa-‘alayhim ajma‘ín*, “Tasawuf didirikan di atas delapan kualitas yang dicontohkan dalam delapan Rasul: kedermawanan Ibrahim, yang mengorbankan putranya; kerelaan Ismail, yang tunduk pada perintah Allah dan menyerahkan nyawanya yang berharga; kesabaran Ayub, yang dengan sabar menanggung penderitaan ulat-ulat dan kecemburuan Sang Maha Penyayang; simbolisme Zakaria, kepada siapa Allah berfirman,

أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا

‘Engkau tidak akan berbicara kepada manusia selama tiga hari kecuali dengan isyarat’ (QS. Ali Imran: 41), dan lagi dengan maksud yang sama,

إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا

‘Ketika ia menyeru Tuhannya dengan seruan yang lembut’ (QS. Maryam: 3); keasingan Yahya, yang menjadi asing di negaranya sendiri dan asing bagi kaum kerabatnya sendiri di mana ia tinggal; pengembaraan Yesus, yang sedemikian terlepas dari hal-hal duniawi sehingga ia hanya menyimpan sebuah cangkir dan sebuah sisir—cangkir itu ia buang ketika melihat seorang pria meminum air dengan telapak tangannya, dan sisir itu pun ia buang ketika melihat pria lain menggunakan jari-jarinya sebagai pengganti tusuk gigi; pengenaan wol oleh Musa, yang pakaiannya terbuat dari wol; dan kefakiran Muhammad, kepada siapa Allah Yang Maha Kuasa mengirimkan kunci dari segala perbendaharaan yang ada di muka bumi, dengan berfirman: ‘Janganlah engkau menyusahkan dirimu, namun dapatkanlah setiap kemewahan melalui perbendaharaan ini;’ dan beliau menjawab: ‘Wahai Tuhanku, aku tidak menginginkannya; biarkanlah aku sehari kenyang dan sehari lapar.’” Ini adalah prinsip-prinsip perilaku yang sangat luhur.

Dan Husrí berkata: *Al-Ṣúfí la yújadu ba‘da ‘adamihi wa-lá yu‘damu ba‘da wujúdihi*, “Sufi adalah ia yang keberadaannya tanpa ketiadaan dan ketiadaannya tanpa

keberadaan," yakni ia tidak pernah kehilangan apa yang ia temukan, dan ia tidak pernah menemukan apa yang ia hilangkan. Makna lainnya adalah ini, bahwa penemuannya (*yáft*) tidak memiliki ketidak-temuan (*ná-yáft*), dan ketidak-temuannya tidak memiliki penemuan pada waktu kapan pun, sehingga yang ada hanyalah penegasan tanpa negasi atau negasi tanpa penegasan. Objek dari seluruh ekspresi ini adalah agar kondisi kefanaan sang Sufi benar-benar berakhir, dan agar perasaan lahiriahnya (*shawáhid*) menghilang serta hubungannya dengan segala sesuatu terputus, agar misteri kefanaannya tersingkap dan berbagai bagian dirinya bersatu dalam diri esensialnya, serta agar ia menetap melalui dan di dalam dirinya sendiri. Efek dari hal ini dapat ditunjukkan pada dua Rasul: pertama, Musa, yang dalam eksistensinya tidak ada ketiadaan, sehingga ia berkata:

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ۝ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي

"Wahai Tuhanku, lapangkanlah untukku dadaku dan mudahkanlah untukku urusanku" (QS. Thaha: 25-26);
kedua, sang Rasul (Muhammad), yang dalam ketiadaannya tidak ada eksistensi, sehingga Allah berfirman:

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ

"Bukankah Kami telah melapangkan untukmu dadamu?" (QS. al-Insyirah: 1). Yang satu meminta perhiasan dan mencari kehormatan, namun yang lain telah dihiasi, karena ia tidak memiliki permintaan untuk dirinya sendiri.

Dan 'Alí bin Bundár al-Ṣayrafí dari Níshápúr berkata: *Al-taṣawwuf isqáTh al-ru'yat li-'l-haqq ẓáhiran wa-báThinan*, "Tasawuf adalah ini, bahwa Sufi tidak seharusnya memandang sisi lahiriah dan batiniah dirinya sendiri demi al-Haqq, melainkan harus memandang semuanya sebagai milik Allah." Maka, jika engkau melihat pada sisi lahiriah, engkau akan menemukan tanda lahiriah dari berkah Allah, dan saat engkau melihatnya, tindakan-tindakan lahiriah tidak akan memiliki berat bahkan seberat sayap nyamuk di samping berkah Allah, dan engkau akan berhenti memandang sisi lahiriah; dan lagi, jika engkau melihat pada sisi batiniah, engkau akan menemukan tanda batiniah dari pertolongan Allah, dan saat engkau melihatnya, tindakan-tindakan batiniah tidak akan mengubah timbangan bahkan sebesar satu butir zarrah pun dibandingkan dengan pertolongan Allah, dan engkau akan berhenti memandang sisi batiniah, dan akan melihat bahwa semuanya milik Allah; dan ketika engkau melihat bahwa semuanya adalah milik Allah, engkau akan melihat bahwa engkau sendiri tidak memiliki apa pun.

Muhammad bin Ahmad al-Muqrí[39] berkata: *Al-taṣawwuf istiqámat al-ahwál ma'a 'l-haqq*, "Tasawuf adalah kelurusan kondisi-kondisi bersama al-Haqq," yakni "kondisi-kondisi" (*ahwál*) tidak menyesatkan Sufi dari kondisinya (yang benar), tidak pula menjatuhkannya ke dalam kesalahan, karena ia yang hatinya dibaktikan kepada Sang Pengubah kondisi (*muhawwil-i ahwál*) tidak akan dijatuhkan dari derajat kelurusan tidak pula dihalangi dari mencapai Kebenaran.

39 Wafat pada 366 A.H. Lihat *Nafahát*, No. 332.

FASAL.
MAKSIMUM-MAKSIMUM PERILAKU (*MU‘ÁMALÁT*).

Abú Hafṣ Haddád dari Níshápúr berkata: *Al-taṣawwuf kulluhu ádábun li-kulli waqtin adabun wa-li-kulli maqámin adabun wa-li-kulli hálin adabun fa-man lazima ádáb al-awqát balagha mablagh al-rijál fa-man dhayya‘a al-ádáb fa-huwa ba‘ídun min haythu yaẓunnu al-qurb wa-mardúdun min haythu yaẓunnu al-qabúl*, “Tasawuf seluruhnya terdiri dari adab; setiap waktu, tempat, dan keadaan memiliki kepantasannya masing-masing; barangsiapa yang menjaga kepantasan pada setiap kesempatan maka ia mencapai derajat orang-orang suci; dan barangsiapa yang mengabaikan kepantasan-kepantasan tersebut maka ia jauh dari pemikiran tentang kedekatan (kepada Allah) dan dikecualikan dari membayangkan bahwa dirinya diterima oleh Allah.” Makna dari hal ini serupa dengan diktum dari Abu ‘l-Hasan Núrí: *Laysa al-taṣawwuf rusúman wa-lá ‘ulúman wa-lákinnahu akhláqun*, “Tasawuf tidak tersusun dari rupa-rupa formal (*rusúm*) maupun ilmu-ilmu (*‘ulúm*), melainkan ia adalah akhlak,” artinya jika ia terdiri dari rupa-rupa formal, maka ia dapat diperoleh melalui usaha, dan jika ia terdiri dari ilmu-ilmu, maka ia dapat diperoleh melalui pengajaran: oleh karena itu ia adalah akhlak, dan ia tidak diperoleh sampai engkau menuntut dari dirimu sendiri prinsip-prinsip akhlak, serta menjadikan tindakanmu selaras dengannya, dan memenuhi tuntutan-tuntutannya yang adil. Perbedaan antara rupa-rupa formal (*rusúm*) dan akhlak (*akhláq*) adalah bahwa rupa-rupa formal merupakan tindakan seremonial yang memancar dari motif-motif tertentu, tindakan yang hampa dari realitas, sehingga rupanya bertentangan dengan ruhnya; sedangkan akhlak adalah tindakan-tindakan terpuji tanpa upacara atau motif, tindakan yang hampa dari pretensi, sehingga rupanya selaras dengan ruhnya.

Murta‘ish berkata: *Al-taṣawwuf husn al-khulq*, “Tasawuf adalah budi pekerti yang baik.” Hal ini terdiri dari tiga macam: pertama, terhadap Allah, dengan memenuhi perintah-perintah-Nya tanpa kemunafikan; kedua, terhadap manusia, dengan memberikan penghormatan kepada atasan dan berperilaku baik kepada bawahan serta adil kepada sesama, dan dengan tidak mencari imbalan maupun keadilan dari manusia pada umumnya; dan ketiga, terhadap diri sendiri, dengan tidak mengikuti hawa nafsu dan setan. Barangsiapa yang memperbaiki dirinya dalam tiga perkara ini maka ia adalah orang yang berbudi pekerti baik. Apa yang telah aku sebutkan ini selaras dengan sebuah kisah yang diceritakan tentang ‘Á’isya yang jujur (*ṣiddiqa*)—semoga Allah merahmatinya! Beliau ditanya mengenai tabiat sang Rasul. “Bacalah dari Al-Qur’an,” jawab beliau, “karena Allah telah memberikan informasi pada tempat di mana Dia berfirman: ‘Jadilah pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang makruf, serta berpalinglah dari orang-orang yang bodoh’ (Al-Qur’an, VII: 199).” Dan Murta‘ish juga berkata: *Hádhá madhhabun kulluhu jiddun fa-lá takhliThúhu bi-shay’in min al-hazl*, “Agama Tasawuf ini sepenuhnya adalah kesungguhan, oleh karena itu janganlah mencampuradukkan senda gurau dengannya, dan janganlah mengambil perilaku para formalis (*mutarassimán*) sebagai teladan, serta jauhilah mereka yang secara buta meniru para formalis

tersebut." Ketika orang-orang melihat para formalis ini di antara para aspiran Tasawuf di zaman kita, dan menyadari tarian serta nyanyian mereka dan kunjungan mereka ke istana para sultan serta pertengkaran mereka demi sedikit upah atau sesuap makanan, maka keyakinan mereka terhadap seluruh tubuh kaum Sufi menjadi rusak, dan mereka berkata: "Inilah prinsip-prinsip Tasawuf, dan doktrin kaum Sufi kuno pun sama saja." Mereka tidak menyadari bahwa ini adalah masa kelemahan dan zaman penderitaan. Konsekuensinya, karena ketamakan mendorong sultan pada tindakan tirani, dan nafsu mendorong ulama untuk melakukan perzinaan dan asusila, dan pamer mendorong asket pada kemunafikan, dan kesia-siaan mendorong Sufi juga untuk menari dan menyanyi—engkau harus tahu bahwa keburukan itu terletak pada orang-orang yang memegang doktrin tersebut, bukan pada prinsip-prinsip yang menjadi dasar doktrin itu; dan bahwa jika beberapa pencemooh menyamarkan kebodohan mereka dalam kesungguhan kaum mistikus sejati (*ahrár*), kesungguhan dari kaum mistikus sejati tersebut tidaklah berubah menjadi kebodohan karenanya. Dan Abú 'Alí Qarmíni[40] berkata: *Al-taṣawwuf huwa al-akhláq al-radhiyyat*, "Tasawuf adalah akhlak yang diridai." Tindakan-tindakan yang disetujui adalah sedemikian rupa sehingga makhluk dalam segala keadaan rida kepada Allah, serta merasa cukup dan puas. Abu 'l-Hasan Núrí berkata: *Al-taṣawwuf huwa al-hurriyyat wa-al-futuwwat wa-tark al-taklíf wa-al-sakhá wa-badhl al-dunyá*, "Tasawuf adalah kebebasan, sehingga seseorang terbebas dari ikatan keinginan; dan keksatriaan (*futuwwat*)," artinya ia dibersihkan dari keangkuhan kedermawanan; "dan pengabaian terhadap kesulitan yang sia-sia," artinya ia tidak mengejar embel-embel dan imbalan; "dan kemurahan hati," artinya ia menyerahkan dunia ini kepada orang-orang dunia.

Dan Abu 'l-Hasan Fúshanja[41]—semoga Allah merahmatinya!—berkata: *Al-taṣawwuf al-yawma ismun wa-lá haqíqatun wa-qad kána haqíqatan wa-la isman*, "Hari ini Tasawuf adalah sebuah nama tanpa realitas, namun dahulu ia adalah sebuah realitas tanpa nama," artinya pada masa para Sahabat dan kaum Terdahulu—semoga Allah merahmati mereka!—nama ini tidak ada, namun realitas darinya ada pada setiap orang; sekarang namanya ada, namun realitasnya tidak. Artinya, dahulu praktiknya dikenal dan kepura-puraannya tidak dikenal, namun sekarang kepura-puraannya dikenal dan praktiknya tidak dikenal.

Aku telah menghimpun dan memeriksa dalam bab tentang Tasawuf ini sejumlah ucapan para Syekh, agar Jalan ini menjadi jelas bagimu—semoga Allah memberimu kebahagiaan!—dan agar engkau dapat berkata kepada kaum skeptis: "Apa maksud kalian dengan menyangkal kebenaran Tasawuf?" Jika mereka hanya menyangkal namanya maka tidaklah menjadi masalah, karena ide-ide tidak terkait dengan hal-hal yang menyandang nama; dan jika mereka menyangkal ide-ide esensialnya, maka ini sama saja dengan penyangkalan terhadap seluruh Hukum Suci sang Rasul dan kualitas-kualitas beliau yang terpuji. Dan aku memerintahkanmu dalam buku ini—

40 IJ Qazwíní. B Abú 'Alí Kirmánsháhí Qurayshí. Syekh yang dimaksud kemungkinan adalah Mu affar Kirmánsháhí Qarmíní (*Nafahát*, No. 270).

41 Umumnya ditulis "Fúshanjí". Lihat *Nafahát*, No. 279.

semoga Allah memberimu kebahagiaan yang dengannya Dia telah memberkati para Wali-Nya!—untuk memegang ide-ide ini dengan penghargaan yang semestinya dan memenuhi tuntutan-tuntutan mereka yang adil, agar engkau dapat menahan diri dari pretensi sia-sia dan memiliki keyakinan yang luhur terhadap kaum Sufi itu sendiri. Allah-lah yang memberikan taufik.

BAB IV
TENTANG MURAQQA`ÁT

Ketahuilah bahwa pengenaan muraqqaat (jubah bertambal) merupakan lambang bagi para aspiran Tasawuf. Pengenaan pakaian ini adalah sebuah Sunnah (tradisi Nabi), karena sang Rasul bersabda:

عَلَيْكُمْ بِلِبَاسِ الصُّوفِ تَجِدُوا حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ فِي قُلُوبِكُمْ

"Hendaklah kalian memakai pakaian wol (ṣūf), niscaya kalian akan menemukan manisnya iman di dalam hati kalian."

Dan lebih jauh lagi, salah seorang Sahabat berkata:

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَلْبَسُ الصُّوفَ وَيَرْكَبُ الْحِمَارَ

"Nabi SAW dahulu (biasa) memakai pakaian wol dan mengendarai keledai."

Dan lebih dari itu, sang Rasul bersabda kepada Aisyah:

يَا عَائِشَةُ، إِذَا أَرَدْتِ اللُّحُوقَ بِي فَلْيَكْفِكِ مِنَ الدُّنْيَا كَزَادِ الرَّاكِبِ، وَإِيَّاكِ وَمُجَالَسَةَ الْأَغْنِيَاءِ، وَلَا تَسْتَخْلِقِي ثَوْبًا حَتَّى تُرَقِّعِيهِ.

"Wahai Aisyah, jika engkau ingin menyusulku kelak (di surga), maka cukuplah bagimu perhiasan dunia ini seperti bekal seorang pengembara. Jauhkanlah dirimu dari berkumpul bersama orang-orang kaya (yang sombong), dan janganlah kamu membuang/menganggap usang suatu pakaian sampai kamu menambalnya (memperbaikinya)."

Beliau bersabda: *"Hendaklah kalian mengenakan pakaian wol, agar kalian merasakan manisnya iman."* Dan diriwayatkan bahwa sang Rasul mengenakan pakaian wol dan menunggangi seekor keledai, dan beliau bersabda kepada Aisyah: *"Wahai Aisyah, jangan biarkan pakaian itu hancur, namun tamballah ia."* Umar bin KhaThTháb, konon mengenakan sebuah muraqqaa dengan tiga puluh tambalan yang disematkan padanya. Mengenai Umar pula, diceritakan kepada kita bahwa ia berkata: "Pakaian terbaik adalah yang paling sedikit menimbulkan beban". Diriwayatkan dari Amirul Mukminin, Alí, bahwa ia memiliki kemeja yang lengan bajunya rata dengan jari-jarinya, dan jika sewaktu-waktu ia mengenakan kemeja yang lebih panjang, ia biasa menyobek ujung lengan bajunya. Sang Rasul juga diperintahkan oleh Allah untuk memendekkan pakaiannya, karena Allah berfirman:

وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ

“Dan bersihkanlah pakaianmu” (QS. al-Muzammil: 4), yakni pendekkanlah pakaian itu.

Dan Hasan dari Baṣra berkata: “Aku melihat tujuh puluh kawan yang bertempur di Badr: semuanya mengenakan pakaian wol; dan sang Ṣiddíq Teragung (Abú Bakr) mengenakan pakaian wol dalam keterlepasannya dari dunia (*tajríd*).” Hasan dari Baṣra lebih lanjut berkata: “Aku melihat Salmán (al-Fárisí) mengenakan jubah wol (*gilím*) dengan tambalan-tambalan.” Amirul Mukminin, Umar bin al-KhaThThább, dan Amirul Mukminin,Alí, serta Harim bin Hayyán meriwayatkan bahwa mereka melihat Uways Qaraní dengan pakaian wol yang disematkan tambalan-tambalan. Hasan dari Baṣra dan Málik Dínár serta Sufyán Thawrí adalah pemilik-pemilik jubah wol bertambal.

Dan diriwayatkan dari Imám Abú Hanífa dari Kúfa—hal ini tertulis dalam Sejarah para Syekh yang disusun oleh Muhammad bin `Alí Hakím Tirmidhí—bahwa pada mulanya beliau mengenakan pakaian wol dan hampir saja mengasingkan diri dari dunia, ketika beliau melihat sang Rasul dalam mimpi, yang bersabda: “Sepatutnya bagimu untuk hidup di tengah-tengah orang banyak, karena engkau adalah sarana yang dengannya Sunnahku akan dihidupkan kembali.” Kemudian Abú Hanífa menahan diri dari kesendirian, namun beliau tidak pernah mengenakan pakaian yang bernilai tinggi. Dan Dáwud Thá´í, yang merupakan salah satu ahli yang sesungguhnya di antara para aspiran Tasawuf (*yakí az muhaqqiqán-i mutaṣawwifa*), memerintahkan pengenaan wol. Dan Ibráhím bin Adham datang mengunjungi Imám Abú Hanífa yang sangat terhormat, dengan mengenakan pakaian wol. Murid-murid Imám Abú Hanífa memandangnya dengan hina dan merendahkan, hingga Abú Hanífa berkata: “Tuan kita Ibráhím bin Adham telah datang.” Para murid berkata: “Sang Imám tidak pernah bersenda gurau: bagaimana ia bisa mendapatkan kedudukan tuan ini?” Abú Hanífa menjawab: “Dengan pengabdian yang terus-menerus. Ia telah disibukkan dalam menghambakan diri kepada Allah sementara kita disibukkan dalam menghambakan diri pada tubuh kita sendiri. Dengan demikian, ia telah menjadi tuan kita.”

Bisa jadi pada masa sekarang beberapa orang mengenakan jubah bertambal dan pakaian keagamaan (*muraqqa`át ú khiraq*) demi kehormatan dan reputasi publik, dan hati mereka mendustakan pakaian lahiriah mereka; karena mungkin hanya ada satu pejuang dalam satu pasukan, dan di setiap sekte, penganut yang tulus hanyalah sedikit. Orang-orang, bagaimanapun, menganggap semua orang yang menyerupai kaum Sufi bahkan dalam satu aturan saja sebagai Sufi. Rasul bersabda: *Man tashabbaha bi-qawmin fa-huwa minhum*, “Barangsiapa yang menyerupakan dirinya dengan suatu kaum baik dalam perilaku maupun keyakinan, maka ia adalah bagian dari kaum tersebut.” Namun sementara sebagian orang hanya memandang bentuk-bentuk lahiriah dari praktik mereka, yang lain mengarahkan perhatian pada ruh kesucian batin mereka.

Mereka yang berhasrat untuk bergaul dengan para aspiran Tasawuf terbagi dalam empat golongan: (1) Ia yang kesucian, pencerahan, kehalusan, keseimbangan temperamen, dan kesehatan karakternya memberinya wawasan ke dalam hati kaum Sufi, sehingga ia mempersepsi kedekatan para pakar spiritual mereka kepada Allah dan keluhuran orang-orang terkemuka mereka. Ia menggabungkan diri dengan mereka dengan harapan mencapai derajat yang sama, dan permulaan masa novisiatnya ditandai dengan penyingkapan kondisi-kondisi (*kashf-i ahwál*), dan pembersihan dari keinginan, serta penanggalan diri. (2) Ia yang kesehatan tubuhnya dan pengendalian hatinya serta ketenangan pikirannya memungkinkannya untuk melihat praktik lahiriah mereka, sehingga ia memancangkan pandangannya pada ketaatan mereka terhadap hukum suci dan pada berbagai jenis disiplin, serta pada keunggulan perilaku mereka: konsekuensinya ia berusaha untuk bergaul dengan mereka dan menyerahkan dirinya pada praktik kesalehan, dan permulaan masa novisiatnya ditandai dengan perjuangan batin (*mujáhadat*) dan perilaku yang baik. (3) Ia yang kemanusiaannya dan kebiasaan interaksi sosialnya serta kebaikan wataknya menyebabkannya mempertimbangkan tindakan mereka dan melihat kebajikan dari kehidupan lahiriah mereka: bagaimana mereka memperlakukan atasan mereka dengan hormat dan bawahan mereka dengan kedermawanan serta rekan-rekan mereka sebagai kawan, dan betapa mereka tidak terganggu oleh pikiran-pikiran tentang keuntungan duniawi dan merasa puas dengan apa yang mereka miliki; ia mencari pergaulan mereka, dan mempermudah bagi dirinya sendiri jalan ambisi duniawi yang berat, dan menjadikan dirinya di waktu luang sebagai salah satu dari orang-orang baik. (4) Ia yang kebodohan dan kelemahan jiwanya—cintanya pada kekuasaan tanpa jasa dan pada distingsi tanpa ilmu—membawanya untuk beranggapan bahwa tindakan lahiriah kaum Sufi adalah segalanya. Ketika ia memasuki lingkungan mereka, mereka memperlakukannya dengan baik dan lembut, meskipun mereka meyakini bahwa ia sepenuhnya jahil tentang Allah dan bahwa ia tidak pernah berjuang untuk maju di jalan mistis. Oleh karena itu ia dihormati oleh orang-orang seolah-olah ia adalah seorang ahli yang sesungguhnya dan dimuliakan seolah-olah ia adalah salah satu wali Allah, namun tujuannya hanyalah untuk mengenakan pakaian mereka dan menyembunyikan keburukannya di bawah kesalehan mereka. Ia adalah laksana keledai yang memikul kitab-kitab (QS. al-Jumu'ah: 5).

Di zaman ini mayoritas adalah para penipu seperti yang telah digambarkan. Oleh karena itu, sepatutnya bagi Anda untuk tidak tampak sebagai apa pun kecuali apa yang sebenarnya diri Anda. Nyala batin (*hurqat*) lah yang membentuk seorang Sufi, bukan jubah keagamaan (*khirqat*). Bagi kaum mistikus sejati tidak ada perbedaan antara jubah mantely (*abá) yang dikenakan oleh para dervish, dan jubah luar (qabá) yang dikenakan oleh orang-orang biasa. Seorang Syekh terkemuka ditanya mengapa ia tidak mengenakan jubah bertambal* (*muraqqaa*). Ia menjawab: "Adalah kemunafikan untuk mengenakan pakaian kaum Sufi namun tidak menanggung beban yang dituntut oleh Tasawuf." Jika, dengan mengenakan pakaian ini, Anda

ingin memberitahukan kepada Allah bahwa Anda adalah salah satu dari kaum pilihan, Allah sudah mengetahui hal itu; dan jika Anda ingin menunjukkan kepada orang-orang bahwa Anda milik Allah, sekiranya klaim Anda benar, Anda bersalah atas sikap pamer (*ostentation*); dan sekiranya itu palsu, maka Anda bersalah atas kemunafikan. Kaum Sufi terlalu agung untuk membutuhkan pakaian khusus untuk tujuan ini. Kesucian (*ṣafá*) adalah anugerah dari Allah, sedangkan wol (*ṣúf*) adalah pakaian binatang. Para Syekh Sufi memerintahkan murid-murid mereka untuk mengenakan jubah bertambal, dan melakukan hal yang sama sendiri, agar mereka menjadi orang-orang yang ditandai, dan agar semua orang dapat mengawasi mereka: dengan demikian jika mereka melakukan pelanggaran, setiap lidah akan menegur mereka, dan jika mereka ingin berbuat dosa saat mengenakan pakaian ini, mereka akan tertahan oleh rasa malu.

Singkatnya, *muraqqaat adalah pakaian para wali Allah. Orang awam menggunakannya semata-mata sebagai sarana untuk mendapatkan reputasi dan keberuntungan duniawi, namun kaum pilihan lebih menyukai nista daripada kehormatan, dan penderitaan daripada kemakmuran. Oleh karena itu dikatakan* “*muraqqaat* adalah pakaian kebahagiaan bagi orang awam, namun baju zirah (*jawshan*) penderitaan bagi kaum pilihan.” Anda harus mencari apa yang bersifat spiritual, dan menjauhi apa yang bersifat eksternal. Yang Ilahi terhijab oleh yang manusiawi, dan hijab itu hanya fana dengan melewati kondisi-kondisi (*ahwál*) dan tahapan-tahapan (*maqámát*) di Jalan mistis. Kesucian (*ṣafá*) adalah nama yang diberikan kepada kefanaan tersebut. Bagaimana mungkin ia yang telah mendapatkannya memilih satu pakaian daripada yang lain, atau bersusah payah untuk menghiasi dirinya sama sekali? Bagaimana mungkin ia peduli apakah orang-orang memanggilnya seorang Sufi atau dengan nama lainnya?

FASAL

Muraqqa‘ah harus dibuat dengan tujuan kemudahan dan keringanan, dan ketika kain aslinya sobek, sebuah tambalan harus disematkan. Ada dua pendapat dari para Syekh mengenai hal ini. Sebagian beranggapan bahwa tidak pantas menjahit tambalan secara rapi dan akurat, dan bahwa jarum harus ditarik melalui kain secara acak,[42] serta tidak perlu bersusah payah. Sebagian yang lain beranggapan bahwa jahitan harus lurus dan teratur, dan bahwa merupakan bagian dari praktik para darwis untuk menjaga jahitan tetap lurus dan bersungguh-sungguh di dalamnya; karena praktik yang sehat menunjukkan prinsip yang sehat.

Kini aku, yaitu ‘Alí bin ‘Uthmán al-Jullábí, bertanya kepada Syekh Agung, Abu ‘l-Qásim Gurgání di Thús, dengan berkata: “Apakah hal minimal yang diperlukan bagi seorang darwis agar ia menjadi layak atas kefakiran?” Ia menjawab: “Seorang darwis tidak boleh memiliki kurang dari tiga hal: pertama, ia harus tahu bagaimana menjahit tambalan secara benar; kedua, ia harus tahu bagaimana mendengar secara benar; ketiga, ia harus tahu bagaimana menginjakkan kakinya di tanah

42 Secara harfiah, “di tempat mana pun ia muncul.”

secara benar." Sejumlah darwis hadir bersamaku ketika ia mengatakan hal ini. Segera setelah kami sampai di pintu, masing-masing mulai menerapkan ucapan ini pada kasusnya sendiri, dan beberapa orang jahil menangkapnya dengan tamak. "Inilah kefakiran yang sesungguhnya," seru mereka, dan sebagian besar dari mereka bergegas menjahit tambalan dengan bagus dan menginjakkan kaki di tanah dengan benar; dan setiap orang dari mereka membayangkan bahwa ia tahu bagaimana mendengarkan ucapan-ucapan tentang Tasawuf. Oleh karena itu, karena hatiku berbakti kepada Sayyid tersebut, dan aku tidak ingin kata-katanya jatuh begitu saja ke tanah, aku berkata: "Mari, biarlah masing-masing dari kita mengatakan sesuatu tentang subjek ini." Maka setiap orang menyatakan pandangannya, dan ketika giliranku tiba, aku berkata: "Tambalan yang benar adalah yang dijahit demi kefakiran, bukan demi pamer; jika ia dijahit demi kefakiran, maka ia benar, meskipun ia dijahit secara salah. Dan kata yang benar adalah yang didengar secara batiniah (*ba-hál*), bukan secara sengaja (*ba-munyat*), dan diterapkan secara sungguh-sungguh, bukan secara sembrono, serta ditangkap melalui kehidupan, bukan melalui nalar. Dan kaki yang benar adalah yang diletakkan di atas tanah dengan ekstase yang sejati, bukan secara main-main dan formal." Beberapa komentarku dilaporkan kepada sang Sayyid (Abu 'l-Qásim Gurgání), yang berkata: "'Alí telah berbicara dengan baik—semoga Allah memberinya pahala!" Tujuan dari sekte ini dalam mengenakan jubah bertambal adalah untuk meringankan beban dunia ini dan untuk bersikap tulus dalam kefakiran kepada Allah. Diriwayatkan dalam Tradisi yang sahih bahwa Yesus, putra Maria—semoga Allah memberkatinya!—mengenakan sebuah muraqqa'ah ketika ia diangkat ke langit. Seorang Syekh tertentu berkata: "Aku bermimpi melihatnya mengenakan jubah wol bertambal, dan cahaya bersinar dari setiap tambalan. Aku berkata: 'Wahai Al-Masih, apakah cahaya-cahaya pada pakaianmu itu?' Ia menjawab: 'Cahaya-cahaya rahmat yang niscaya; karena aku menjahit setiap tambalan itu karena kebutuhan, dan Allah Yang Maha Kuasa telah mengubah setiap cobaan yang Dia berikan pada hatiku menjadi cahaya.'"

Aku melihat di Transoksania seorang lelaki tua yang termasuk dalam sekte Malámatí. Ia tidak makan maupun mengenakan apa pun yang di dalamnya manusia memiliki andil. Makanannya terdiri dari hal-hal yang dibuang oleh manusia, seperti sayur-sayuran busuk, labu asam, wortel busuk, dan sejenisnya. Pakaiannya terbuat dari kain perca yang ia pungut dari jalanan dan ia cuci: dari kain-kain itulah ia membuat sebuah muraqqa'ah. Dan aku telah mendengar bahwa di antara kaum mistikus belakangan ini ada seorang lelaki tua dengan kondisi yang berkembang (*qawí hál*) dan berkarakter luhur, tinggal di Marv al-Rúd, yang telah menjahit begitu banyak tambalan, tanpa bersusah payah, pada sajadah dan topinya, sedemikian rupa hingga kalajengking melahirkan anak-anak mereka di dalamnya. Dan Syekhku—semoga Allah merahmatinya!—mengenakan selama lima puluh satu tahun satu jubah tunggal (*jubba*), di mana ia biasa menjahit potongan-potongan kain tanpa bersusah payah sama sekali. Aku menemukan kisah berikut di antara

anekdot orang-orang (suci) Irak. Ada dua orang darwis, yang satu adalah penganut kehidupan kontemplatif (*ṣáhib musháhadat*), dan yang lainnya adalah penganut kehidupan purifikasi (*ṣáhib mujáhadat*). Yang pertama tidak pernah mengenakan pakaian kecuali dari potongan-potongan kain yang disobek oleh para darwis dalam kondisi ekstase (*samá‘*) dari pakaian mereka sendiri, sementara yang lainnya menggunakan untuk tujuan yang sama hanya potongan-potongan yang disobek oleh para darwis yang sedang memohon ampunan: dengan demikian jubah lahiriah masing-masing selaras dengan watak batiniahnya. Inilah penjagaan terhadap “kondisi”. Syekh Muhammad bin Khafíf mengenakan jubah wol kasar (*palás*) selama dua puluh tahun, dan setiap tahun ia menjalani empat kali puasa berdurasi empat puluh hari (*chilla*), dan setiap empat puluh hari ia akan menyusun sebuah karya tentang misteri-misteri Ilmu Hakikat Ilahi. Pada masanya ada seorang lelaki tua,[43] salah seorang ahli yang terpelajar dalam Jalan (*Tharíqat*) dan Kebenaran (*Haqíqat*), yang tinggal di Parg[44] di Fárs dan dipanggil Muhammad bin Zakariyyá.[45] Ia tidak pernah mengenakan muraqqa‘ah. Kemudian Syekh Muhammad bin Khafíf ditanya: “Apa yang terlibat dalam mengenakan muraqqa‘ah, dan siapa yang diizinkan untuk melakukannya?” Ia menjawab: “Hal itu melibatkan kewajiban-kewajiban yang dipenuhi oleh Muhammad bin Zakariyyá dalam kemeja putihnya, dan pengenaan jubah semacam itu diizinkan baginya.”

FASAL

Bukanlah cara kaum Sufi untuk meninggalkan adat kebiasaan mereka. Jika mereka jarang mengenakan pakaian wol pada masa sekarang, ada dua alasan bagi fakta ini: (1) bahwa kain wol telah merosot dan hewan-hewan (penghasil wol) telah dibawa pergi dari satu tempat ke tempat lain oleh para penjarah; dan (2) bahwa sebuah sekte kaum sesat telah mengadopsi pakaian wol sebagai lambang (*shi‘ár*). Dan adalah terpuji untuk meninggalkan lambang kaum sesat, meskipun seseorang pada saat yang sama meninggalkan sebuah praktik tradisional (*sunna*).

Bersusah payah (*takalluf*) dalam menjahit muraqqa‘ah dianggap diperbolehkan oleh kaum Sufi karena mereka telah mendapatkan reputasi tinggi di tengah masyarakat; dan karena banyak orang meniru mereka dan mengenakan muraqqa‘ah, serta bersalah atas tindakan-tindakan yang tidak pantas, dan karena kaum Sufi tidak menyukai pergaulan dengan orang-orang selain mereka sendiri—karena alasan-alasan inilah mereka telah menciptakan sebuah pakaian yang tidak dapat dijahit oleh siapa pun kecuali mereka sendiri, dan menjadikannya sebagai tanda pengenal timbal balik dan sebuah lambang. Sedemikian rupa sehingga ketika seorang darwis tertentu datang kepada salah seorang Syekh dengan mengenakan

43 Kisah ini diceritakan dalam *Tadhkirat al-Awliyá* karya ‘AṬhṬhár (bag. ii, hal. 125, baris 17 dst.), di mana secara eksplisit dikatakan bahwa lelaki tua itu tidaklah “terpelajar dalam Jalan”.

44 I pada margin memiliki Park. *Nuzhat al-Quhúb* memberikan nama tersebut sebagai Bark (كرب), dan merujuknya ke sebuah desa di distrik Kirmán.

45 B, I, dan J memiliki Dhakariyyá (Zakariyya), L memiliki Dhikri. Manuskrip *Tadhkirat al-Awliyá* bervariasi antara Dhakírí dan Dhikri.

pakaian di mana tambalannya telah dijahit dengan jahitan yang terlalu lebar (*khaThTh ba-pahná áwarda búd*), sang Syekh mengusirnya dari hadapannya. Argumennya adalah bahwa kesucian (*ṣafá*) didasarkan pada kelembutan tabiat dan kehalusan temperamen, dan tidak diragukan lagi kebengkokan dalam tabiat seseorang adalah tidak baik. Adalah wajar untuk tidak menyetujui tindakan yang tidak benar, sebagaimana wajar untuk tidak mendapatkan kenikmatan dari puisi yang tidak benar.

Sebaliknya, yang lain tidak menyusahkan diri mereka tentang pakaian sama sekali. Mereka mengenakan pakaian keagamaan (*'abá*) atau mantel biasa (*qabá*), mana saja yang telah Allah berikan kepada mereka; dan jika Dia membiarkan mereka telanjang, mereka tetap dalam keadaan tersebut. Aku, yaitu 'Alí bin 'Uthmán al-Jullábí, menyetujui doktrin ini, dan aku telah mempraktikkannya dalam perjalanan-perjalananku. Diriwayatkan bahwa Ahmad bin Khadhrúya mengenakan mantel saat mengunjungi Abú Yazíd, dan bahwa Sháh bin Shujá' mengenakan mantel saat mengunjungi Abú Hafṣ. Ini bukanlah pakaian biasa mereka, karena terkadang mereka mengenakan muraqqa'ah dan terkadang pakaian wol atau kemeja putih, sebagaimana yang terjadi. Jiwa manusia terbiasa pada berbagai hal, dan menyukai kebiasaan, dan ketika sesuatu telah menjadi biasa bagi jiwa, ia segera tumbuh menjadi alami, dan ketika ia telah tumbuh alami ia menjadi sebuah hijab. Oleh karena itu Rasul bersabda:

خَيْرُ الصِّيَامِ صَوْمُ أَخِي دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، وَمَا صَوْمُ دَاوُدَ؟ قَالَ: كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيُفْطِرُ يَوْمًا.

"Sebaik-baik puasa adalah puasa saudaraku Daud." Mereka bertanya: "Wahai Rasulullah, puasa macam apa itu?" Beliau menjawab: "Daud biasa menjalankan puasanya satu hari dan berbuka pada hari berikutnya," agar jiwanya tidak menjadi terbiasa baik dengan menjalankan puasa maupun dengan berbukanya, karena takut kalau-kalau ia terhijab karenanya. Dan, terkait masalah ini, Abú Hámid Dústán[46] dari Merv adalah yang paling sehat. Murid-muridnya biasa memakaikan pakaian padanya, namun mereka yang menginginkannya biasa mencarinya ketika ia sedang senggang dan sendirian, lalu menanggalkan pakaian itu darinya; dan ia tidak pernah berkata kepada orang yang memakaikannya: "Mengapa engkau memakaikannya?" tidak pula kepada orang yang menanggalkannya: "Mengapa engkau menanggalkannya?" Terlebih lagi, pada masa sekarang di Ghazna—semoga Allah melindunginya!—ada seorang lelaki tua dengan julukan Mu´ayyad, yang tidak memiliki pilihan atau diskriminasi terhadap pakaiannya; dan ia sehat dalam derajat tersebut.

Kini, mengenai pakaian mereka yang kebanyakan berwarna biru (*kabúd*), salah satu alasannya adalah bahwa mereka telah menjadikan pengembaraan (*siyáhat*) dan perjalanan sebagai fondasi Jalan mereka; dan dalam perjalanan, pakaian putih

46 Lihat *Nafahát*, No. 350.

tidak mempertahankan penampilan aslinya, dan tidak mudah dicuci, dan selain itu, setiap orang menginginkannya. Penyebab lainnya adalah ini, bahwa pakaian biru adalah lambang dari mereka yang kehilangan dan tertimpa musibah, serta pakaian para pelayat; dan dunia ini adalah tempat tinggal penderitaan, paviliun kemalangan, gua kesedihan, rumah perpisahan, tempat buaian kesengsaraan: para murid (Sufi), melihat bahwa hasrat hati mereka tidak akan tercapai di dunia ini, telah mengenakan pakaian biru dan duduk untuk meratapi persatuan (dengan Allah). Yang lain melihat dalam praktik (pengabdian) hanya ketidaksempurnaan, dalam hati hanya kejahatan, dalam hidup hanya kehilangan waktu: oleh karena itu mereka mengenakan warna biru; karena kehilangan (*fawt*) lebih buruk daripada kematian (*mawt*). Seseorang mengenakan warna biru karena kematian seorang teman tercinta, yang lain karena hilangnya harapan yang dipelihara.

Seorang darwis ditanya mengapa ia mengenakan warna biru. Ia menjawab: “Sang Rasul meninggalkan tiga hal: kefakiran, ilmu, dan pedang. Pedang diambil oleh para penguasa, yang menyalahgunakannya; ilmu dipilih oleh para ulama, yang merasa puas dengan hanya mengajarkannya; kefakiran dipilih oleh para darwis, yang menjadikannya sarana untuk memperkaya diri mereka sendiri. Aku mengenakan warna biru sebagai tanda duka cita atas malapetaka dari tiga golongan manusia ini.” Suatu ketika Murta‘ish sedang berjalan di salah satu sudut kota Baghdád. Karena haus, ia pergi ke sebuah pintu dan meminta minum air. Putri dari pemilik rumah membawakannya air dalam sebuah kendi. Murta‘ish terpikat oleh kecantikannya dan tidak mau meninggalkan tempat itu sampai tuan rumah mendatanginya. “Wahai tuan,” seru Murta‘ish, “putrimu memberiku minum air dan telah merampas hatiku.” Pemilik rumah menjawab: “Ia adalah putriku, dan aku memberikannya kepadamu dalam pernikahan.” Maka Murta‘ish masuk ke dalam rumah, dan pernikahan segera dilangsungkan. Ayah sang pengantin wanita, yang merupakan orang kaya, mengirim Murta‘ish ke tempat pemandian, di mana mereka menanggalkan jubah bertambalnya (*muraqqa‘ah*) dan memakaikannya pakaian malam. Saat malam tiba ia bangkit untuk melaksanakan salat dan melakukan ibadah sendirian. Tiba-tiba ia berseru, “Bawa jubah bertambalku.” Mereka bertanya, “Apa yang terjadi padamu?” Ia menjawab, “Aku mendengar sebuah suara di dalam, membisikkan: ‘Karena satu pandangan yang tidak taat, Kami telah menanggalkan muraqqa‘ah-mu, pakaian kesalehan, dari tubuhmu: jika engkau memandang lagi, Kami akan menanggalkan pakaian keintiman dari hatimu.’” Hanya dua jenis manusia yang layak mengenakan muraqqa‘ah: (1) mereka yang terputus dari dunia, dan (2) mereka yang merasakan kerinduan kepada Tuhan (*mushtáqán-i mawlá*).

Para Syekh Sufi memperhatikan aturan berikut. Ketika seorang pemula (novis) bergabung dengan mereka, dengan tujuan melepaskan diri dari dunia, mereka mengenakannya disiplin spiritual selama kurun waktu tiga tahun. Jika ia memenuhi persyaratan disiplin ini, maka itu baik; jika tidak, mereka menyatakan bahwa ia tidak dapat diterima di dalam Jalan (*Tharíqat*). Tahun pertama dibaktikan untuk melayani sesama, tahun kedua untuk melayani Allah, dan tahun ketiga untuk mengawasi

hatinya sendiri. Ia dapat melayani sesama hanya ketika ia menempatkan dirinya di tingkat pelayan dan semua orang lain di tingkat tuan, yakni ia harus menganggap semua orang, tanpa diskriminasi apa pun, sebagai lebih baik daripada dirinya sendiri, dan harus menganggapnya sebagai kewajiban untuk melayani semua orang secara sama; tidak dengan cara yang menganggap dirinya lebih unggul dari mereka yang ia layani, karena ini adalah kebinasaan yang nyata dan penipuan yang jelas, serta merupakan salah satu kanker menular dari zaman tersebut (*az áfát-i zamána andar zamána yakí ínast*). Dan ia dapat melayani Allah Yang Maha Kuasa hanya ketika ia memutuskan seluruh kepentingan egoistiknya baik yang berkaitan dengan dunia ini maupun akhirat, dan menyembah Allah secara mutlak demi Diri-Nya semata, karena barangsiapa yang menyembah Allah demi sesuatu apa pun, maka ia menyembah dirinya sendiri dan bukan Allah. Dan ia dapat mengawasi hatinya hanya ketika pikiran-pikirannya terkumpul dan segala kecemasan diusir dari hatinya, sehingga dalam hadirat keintiman (bersama Allah) ia menjaga hatinya dari serangan kelalaian. Ketika tiga kualifikasi ini dimiliki oleh sang pemula, ia boleh mengenakan muraqqa'ah sebagai seorang mistikus sejati, bukan sekadar sebagai peniru orang lain.

Kini mengenai orang yang memakaikan muraqqa'ah kepada sang pemula, ia haruslah seorang yang lurus (*mustaqím al-hál*) yang telah melintasi seluruh bukit dan lembah Jalan tersebut, dan telah merasakan ekstase dari "kondisi-kondisi" serta mempersepsi hakikat dari tindakan-tindakan, dan telah mengalami kerasnya keagungan Ilahi serta kelembutan keindahan Ilahi. Terlebih lagi, ia harus memeriksa kondisi murid-muridnya dan menilai titik mana yang pada akhirnya akan mereka capai: apakah mereka akan mundur (*ráji'án*), atau berhenti diam (*wáqifán*), atau sampai (*bálighán*). Jika ia tahu bahwa suatu hari mereka akan meninggalkan Jalan ini, ia harus melarang mereka untuk memasukinya; jika mereka akan sampai pada suatu perhentian, ia harus memerintahkan mereka untuk mempraktikkan pengabdian; dan jika mereka akan mencapai tujuan, ia harus memberi mereka asupan spiritual. Para Syekh Sufi adalah tabib bagi jiwa manusia. Ketika sang tabib jahil akan penyakit pasiennya, ia akan membunuhnya dengan seninya, karena ia tidak tahu bagaimana memperlakukannya dan tidak mengenali gejala-gejala bahaya, serta memberikan makanan dan minuman yang tidak sesuai dengan penyakitnya. Rasul bersabda: "Seorang syekh di tengah kaumnya adalah laksana seorang nabi di tengah umatnya." Oleh karena itu, sebagaimana para nabi menunjukkan wawasan dalam seruan mereka kepada orang-orang, dan menempatkan setiap orang pada derajat yang semestinya, demikian pula Syekh harus menunjukkan wawasan dalam seruannya, dan harus memberikan kepada setiap orang asupan spiritual yang tepat, agar tujuan dari seruannya dapat terjamin.

Maka, sang ahli yang telah mencapai kesempurnaan kewalian mengambil jalan yang benar ketika ia memakaikan muraqqa'ah kepada sang pemula setelah periode tiga tahun di mana ia telah mendidiknya dalam disiplin yang diperlukan. Terkait kualifikasi yang dituntutnya, muraqqa'ah dapat disepadankan dengan kain kafan

(*kafan*): sang pemakai harus melepaskan seluruh harapannya akan kesenangan hidup, dan membersihkan hatinya dari seluruh kelezatan indrawi, serta membaktikan hidupnya sepenuhnya untuk melayani Allah dan secara total melepaskan keinginan-keinginan egoistik. Kemudian sang Pemandu (Pír) memuliakannya dengan mengenakan jubah kehormatan tersebut padanya, sementara ia di pihaknya memenuhi kewajiban-kewajiban yang dilibatkannya, dan berjuang dengan seluruh kekuatannya untuk melaksanakannya, serta menganggap tidak sah untuk memuaskan keinginannya sendiri.

Banyak alegori (*ishárát*) telah diucapkan mengenai muraqqa‘ah. Syekh Abú Ma‘mar dari Isfahan telah menulis sebuah buku tentang subjek tersebut, dan mayoritas aspiran Tasawuf menunjukkan banyak keberlebihan (*ghuluww*) dalam masalah ini. Namun, tujuanku dalam karya ini bukanlah untuk menceritakan ucapan-ucapan, melainkan untuk menjelaskan kesulitan-kesulitan Tasawuf. Alegori terbaik mengenai muraqqa‘ah adalah ini: bahwa kerahnya (*qabba*) adalah kesabaran, kedua lengan bajunya adalah rasa takut dan harap, kedua potongan sisipannya (*tiríz*) adalah pengerutan (*qabd*) dan pengembangan (*bast*), sabuknya adalah pengingkaran diri, lipatan bawahnya (*kursí*)[47] adalah kesehatan dalam iman, dan pinggirannya (*faráwíz*) adalah ketulusan. Yang lebih baik lagi adalah berikut ini: “Kerahnya adalah fana-nya pergaulan (dengan sesama), kedua lengan bajunya adalah penjagaan (*hifẓ*) dan pengendalian diri (*‘iṣmat*), kedua potongan sisipannya adalah kefakiran dan kesucian, sabuknya adalah ketekunan dalam kontemplasi, lipatan bawahnya (*kursí*) adalah ketenangan dalam hadirat (Allah), dan pinggirannya adalah menetap di kediaman persatuan.” Ketika Anda telah membuat muraqqa‘ah seperti ini bagi diri spiritual Anda, maka sepatutnya Anda membuat satu juga untuk diri lahiriah Anda. Aku telah menyusun sebuah buku terpisah tentang subjek ini, berjudul “Misteri Jubah Bertambal dan Sarana Penghidupan” (*Asrár al-khiraq wa-´l-ma´únát*), yang sebaiknya salinannya dimiliki oleh sang pemula.

Jika sang pemula, setelah mengenakan muraqqa‘ah, dipaksa untuk menyobeknya di bawah paksaan otoritas duniawi, hal ini diperbolehkan dan dimaafkan; namun jika ia menyobeknya atas kehendak bebas dan secara sengaja, maka menurut hukum sekte ini ia tidak diizinkan untuk mengenakan muraqqa‘ah di masa depan, dan jika ia melakukannya, ia berada di kedudukan yang sama dengan mereka di zaman kita yang merasa puas mengenakan muraqqa‘ah demi pertunjukan lahiriah, tanpa makna spiritual. Mengenai perobekan pakaian, doktrin yang benar adalah ini, bahwa ketika kaum Sufi berpindah dari satu tahap ke tahap lainnya, mereka segera mengganti pakaian mereka sebagai rasa syukur karena telah mencapai tahap yang lebih tinggi; namun sementara setiap pakaian lain adalah pakaian untuk satu tahap tunggal, muraqqa‘ah adalah pakaian yang mencakup seluruh tahapan Jalan kefakiran dan kesucian, dan oleh karena itu mencampakkannya setara dengan melepaskan seluruh Jalan tersebut. Aku telah memberikan sedikit

47 Terjemahan konjektural untuk *kursí* ini disarankan kepadaku oleh Kolonel Ranking. Kamus-kamus tidak memberikan penjelasan tentang kata tersebut sebagaimana ia digunakan di sini.

singgungan pada persoalan ini, meskipun ini bukan tempat yang tepat untuk itu, demi menetapkan poin khusus yang sedang diperdebatkan; namun, insya Allah, aku akan memberikan penjelasan terperinci tentang prinsip tersebut dalam bab tentang perobekan (*kharq*), dan dalam penyingkapan misteri "audisi spiritual" (*samá'*). Terlebih lagi, telah dikatakan bahwa orang yang memakaikan muraqqa'ah kepada seorang pemula haruslah memiliki kekuatan mistis yang sedemikian berdaulat sehingga orang asing mana pun yang ia pandang dengan ramah akan menjadi seorang teman, dan pendosa mana pun yang ia pakaikan pakaian ini akan menjadi seorang wali.

Suatu ketika aku sedang melakukan perjalanan bersama Syekhku di Ádharbáyaján, dan kami melihat dua atau tiga orang mengenakan muraqqa'ah, yang sedang berdiri di samping gudang gandum dan mengangkat ujung jubah mereka dengan harapan petani akan melemparkan gandum kepada mereka. Saat melihat hal ini sang Syekh berseru: "Merekalah orang-orang yang telah membeli kesesatan dengan harga petunjuk yang benar, namun perniagaan mereka tidaklah menguntungkan" (Al-Qur'an, II: 16). Aku bertanya kepadanya bagaimana mereka bisa terjerumus dalam malapetaka dan kehinaan ini. Ia berkata: "Para pemandu spiritual mereka sangat rakus untuk mengumpulkan murid, dan mereka sendiri rakus untuk mengumpulkan harta duniawi." Diriwayatkan dari Junayd bahwa ia melihat di Báb al-Tháq[48] seorang pemuda Kristen yang tampan dan berkata: "Wahai Tuhan, ampunilah dia demi aku, karena Engkau telah menciptakannya dengan sangat elok." Setelah beberapa lama pemuda itu mendatangi Junayd dan menyatakan keislamannya serta terdaftar di antara para wali. Abú 'Alí Siyáh ditanya: "Siapakah yang diizinkan memakaikan muraqqa'ah kepada para pemula?" Ia menjawab: "Orang yang mengawasi seluruh kerajaan Allah, sehingga tidak ada sesuatu pun yang terjadi di dunia ini tanpa pengetahuannya."

48 Sebuah gerbang di bagian timur kota Baghdád.

BAB V

BERBAGAI OPINI TENTANG KEFAKIRAN DAN KESUCIAN

Para Doktor dari Jalan Mistis tidak bersepakat mengenai keunggulan masing-masing antara Kefakiran (*faqr*) dan Kesucian (*ṣafwat*). Sebagian beranggapan bahwa Kefakiran lebih sempurna daripada Kesucian. Kefakiran, kata mereka, adalah kefanaan paripurna di mana setiap pikiran berhenti eksis, dan Kesucian adalah salah satu dari "stasiun-stasiun" (*maqámát*) Kefakiran: ketika kefanaan dicapai, seluruh "stasiun" lenyap menjadi ketiadaan. Ini pada akhirnya merupakan pertanyaan yang sama dengan yang menyentuh soal Kefakiran dan Kekayaan, yang telah dibahas sebelumnya. Mereka yang menempatkan Kesucian di atas Kefakiran mengatakan bahwa Kefakiran adalah sebuah hal yang eksis (*shay ast mawjúd*) dan dapat diberi nama, sedangkan Kesucian adalah keberadaan yang suci (*ṣafá*) dari segala hal yang ada: *ṣafá* adalah esensi dari kefanaan (*faná*), dan Kefakiran adalah esensi dari keberlangsungan (*baqá*): oleh karena itu Kefakiran adalah salah satu nama dari "stasiun", namun Kesucian adalah salah satu nama dari kesempurnaan.

Masalah ini telah diperdebatkan dengan sangat panjang pada masa sekarang, dan kedua belah pihak telah menggunakan kehalusan verbal yang mengada-ada dan menakjubkan; namun akan diakui dari semua sisi bahwa Kefakiran dan Kesucian bukanlah sekadar kata-kata dan tidak ada yang lain. Para pendebat telah menciptakan sebuah doktrin dari kata-kata dan telah abai untuk menangkap makna-makna: mereka telah meninggalkan diskusi tentang Kebenaran. Negasi dari kehendak sewenang-wenang mereka sebut sebagai negasi esensi, dan afirmasi keinginan mereka anggap sebagai afirmasi esensi. Jalan Mistis sangat jauh dari fiksi-fiksi kosong semacam itu.

Singkatnya, para Wali Allah mencapai sebuah tempat di mana tempat tidak lagi eksis, di mana seluruh derajat dan "stasiun" menghilang, dan di mana ekspresi-ekspresi lahiriah gugur dari realitas-realitas yang mendasarinya, sehingga baik "minuman spiritual" (*shurb*) tidak lagi tersisa, maupun "rasa" (*dhawq*), maupun "kesadaran" (*ṣahw*), maupun "penghapusan" (*mahw*). Namun, para kontroversialis ini mencari sebuah nama yang dipaksakan untuk menyelimuti ide-ide yang tidak menerima untuk diberi nama atau digunakan sebagai atribut; dan setiap orang menerapkan kepada mereka nama apa pun yang menurutnya paling terhormat.

Sekarang, dalam berurusan dengan ide-ide itu sendiri, pertanyaan tentang superioritas tidaklah muncul, namun ketika nama-nama diberikan kepada mereka, satu nama niscaya akan lebih disukai daripada yang lain. Oleh karena itu, bagi sebagian orang, nama Kefakiran tampak lebih unggul dan memiliki nilai yang lebih besar karena ia terhubung dengan pelepasan diri dan kerendahan hati, sementara yang lain lebih menyukai Kesucian, dan menganggapnya lebih mulia karena ia lebih dekat dengan gagasan untuk mencampakkan segala yang mengontaminasi dan memfanakan segala yang memiliki noda dunia. Mereka mengadopsi kedua nama ini sebagai simbol dari sebuah ide yang tidak dapat diungkapkan, agar mereka dapat bercakap-cakap satu sama lain mengenai subjek tersebut dan membuat kondisi mereka sendiri diketahui sepenuhnya; dan tidak ada perbedaan pendapat dalam sekte ini (kaum Sufi), meskipun sebagian menggunakan istilah “Kefakiran” dan yang lain menggunakan istilah “Kesucian” untuk mengekspresikan ide yang sama. Sebaliknya, bagi kaum verbalis (*ahl-i `ibárat*), yang jahil terhadap makna sejati dari ide-ide ini, seluruh pertanyaan tersebut hanyalah urusan kata-kata. Sebagai kesimpulan, barangsiapa yang telah menjadikan ide tersebut miliknya dan memancangkan hatinya padanya, ia tidak mempedulikan apakah mereka memanggilnya “Fakir” (*faqír*) atau “Suci” (*Ṣúfí*), karena kedua sebutan ini adalah nama-nama yang dipaksakan untuk sebuah ide yang tidak dapat dibawa ke bawah nama apa pun.

Kontroversi ini bermula dari masa Abu ´l-Hasan Sumnún. Ia, pada kesempatan ketika ia berada dalam kondisi penyingkapan (*kashf*) yang menyerupai keberlangsungan (*baqá*), biasa menempatkan Kefakiran di atas Kesucian; dan saat ditanya oleh kaum spiritualis (*arbáb-i maání)* mengapa ia berbuat demikian, ia menjawab: “Karena aku secara alami bersukacita dalam kefanaan dan perendahan, dan tidak kurang pula dalam keberlangsungan dan kemuliaan, aku lebih menyukai Kesucian daripada Kefakiran ketika aku berada dalam kondisi yang menyerupai kefanaan, dan Kefakiran daripada Kesucian ketika aku berada dalam kondisi yang menyerupai keberlangsungan; karena Kefakiran adalah nama bagi keberlangsungan dan Kesucian adalah nama bagi kefanaan. Dalam kondisi yang terakhir, aku memfanakan dari diriku penglihatan (kesadaran) akan keberlangsungan, dan dalam kondisi yang terdahulu aku memfanakan dari diriku penglihatan akan kefanaan, sehingga tabiatku menjadi mati baik terhadap kefanaan maupun terhadap keberlangsungan.” Sekarang hal ini, jika dianggap sebagai sebuah penjelasan *(ibárat*), adalah ucapan yang sangat bagus, namun baik kefanaan maupun keberlangsungan tidak dapat difanakan: setiap hal yang berkelanjutan yang menderita kefanaan adalah fana dari dirinya sendiri, dan setiap hal yang fana yang menjadi berkelanjutan adalah berkelanjutan dari dirinya sendiri. Kefanaan adalah sebuah istilah yang mustahil untuk dibicarakan secara hiperbolis. Jika seseorang mengatakan bahwa kefanaan telah difanakan, ia hanya dapat mengekspresikan secara hiperbolis ketidakberadaan sisa-sisa apa pun dari ide kefanaan; namun selama sisa-sisa eksistensi masih ada, maka kefanaan belum

terjadi; dan ketika ia telah dicapai, "kefanaan" darinya tidak lain hanyalah kesombongan diri yang disanjung oleh frasa-frasa tanpa makna. Dalam kesia-siaan dan ketergesaan masa muda, aku menyusun sebuah diskursus semacam ini, berjudul "Kitab tentang Kefanaan dan Keberlangsungan" (*Kitáb-i Faná ú Baqá*), namun dalam karya sekarang ini aku akan memaparkan seluruh masalah ini dengan penuh kehati-hatian, insya Allah Yang Maha Kuasa dan Maha Mulia.

Inilah perbedaan antara Kesucian dan Kefakiran dalam pengertian spiritual. Hal yang berbeda terjadi ketika Kesucian dan Kefakiran dipertimbangkan dalam aspek praktisnya, yakni menelanjangi diri dari hal-hal duniawi (*tajríd*) dan mencampakkan seluruh milik seseorang. Di sini poin utamanya adalah perbedaan antara Kefakiran (*faqr*) dan Kerendahan (*maskanat*). Beberapa Syekh menegaskan bahwa kaum Fakir (*faqír*) lebih unggul daripada kaum Rendah (*miskín*), karena Allah telah berfirman, *"orang-orang fakir yang terhimpit di jalan Allah, tidak dapat bepergian di bumi"* (QS. al-Baqarah: 274): kaum Rendah memiliki sarana penghidupan, yang dilepaskan oleh kaum Fakir: oleh karena itu Kefakiran adalah kehormatan dan Kerendahan adalah kehinaan, karena menurut aturan Jalan Mistis, ia yang memiliki sarana penghidupan adalah hina, sebagaimana Rasul bersabda:

تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ، وَعَبْدُ الدِّرْهَمِ، وَعَبْدُ الْخَمِيصَةِ

"Celakalah mereka yang menyembah dinar dan dirham, celakalah mereka yang menyembah pakaian yang berbulu halus!" Ia yang melepaskan sarana penghidupan adalah terhormat, karena ia bergantung pada Allah, sementara ia yang memiliki sarana bergantung padanya.

Di sisi lain, yang lain menyatakan kaum Rendah lebih unggul, karena Rasul bersabda: *"Biarkan aku hidup rendah, dan biarkan aku mati rendah, dan bangkitkanlah aku dari kematian di antara kaum rendah!"* sedangkan berbicara tentang Kefakiran, beliau bersabda, *"Kefakiran hampir menjadi kekufuran."* Atas dasar ini, kaum Fakir bergantung pada sebuah sarana, namun kaum Rendah bersifat independen. Dalam ranah Hukum Suci, sebagian teolog berpendapat bahwa kaum Fakir adalah mereka yang memiliki kecukupan (*ṣáhib bulgha*), dan kaum Rendah adalah mereka yang bebas dari kepedulian duniawi (*mujarrad*); namun teolog lain memegang pandangan sebaliknya. Oleh karena itu nama "Ṣúfí" diberikan kepada kaum Rendah oleh para pengikut Jalan (*ahl-i maqámát*) yang mengadopsi pendapat terdahulu: mereka lebih menyukai Kesucian (*ṣafwat*) daripada Kefakiran. Kaum Sufi yang menerima pandangan terakhir lebih menyukai Kefakiran daripada Kesucian, karena alasan yang serupa.

BAB VI

CELAAN (*MALÁMAT*)

Jalan Celaan telah dijejak oleh sebagian Syekh Sufi. Celaan memiliki pengaruh besar dalam menjadikan cinta tulus. Para pengikut Kebenaran (*ahl-i haqq*) dibedakan oleh status mereka sebagai objek celaan orang awam, terutama orang-orang terkemuka dari komunitas ini. Sang Rasul, yang merupakan teladan dan pemimpin para penganut Kebenaran, dan yang berbaris di depan para pecinta (Allah), dihormati dan memegang reputasi baik oleh semua orang sampai bukti-bukti Kebenaran disingkapkan kepadanya dan wahyu turun atasnya. Kemudian orang-orang melepaskan lidah mereka untuk mencela beliau. Sebagian berkata, "Ia adalah seorang tukang tenung;" yang lain, "Ia adalah seorang penyair;" yang lain, "Ia adalah orang gila;" yang lain, "Ia adalah pembohong;" dan seterusnya. Dan Allah berfirman, menggambarkan orang-orang beriman yang sejati:

وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

"dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah yang diberikan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Mahaluas (pemberian-Nya), Maha Mengetahui." (Al-Qur'an, v, 54).

Demikianlah ketetapan Allah, bahwa Dia menyebabkan mereka yang membicarakan-Nya dicela oleh seluruh dunia, namun menjaga hati mereka agar tidak disibukkan oleh celaan dunia tersebut. Ini Dia lakukan dalam kecemburuan-Nya: Dia menjaga para pecinta-Nya dari melirik ke arah "yang-selain" (*ghayr*), agar mata orang asing mana pun tidak melihat keindahan kondisi mereka; dan Dia menjaga mereka juga dari melihat diri mereka sendiri, agar mereka tidak memandang keindahan mereka sendiri lalu jatuh ke dalam kesombongan diri dan keangkuhan. Oleh karena itu Dia telah menetapkan orang awam atas mereka untuk melepaskan lidah-lidah celaan terhadap mereka, dan telah menjadikan "jiwa yang mencela" (*nafs-i lawwáma*) sebagai bagian dari komposisi mereka, agar mereka dicela oleh orang lain atas apa pun yang mereka lakukan, dan oleh diri mereka sendiri karena melakukan keburukan atau karena melakukan kebaikan secara tidak sempurna.

Sekarang ini adalah prinsip yang kokoh dalam Jalan menuju Allah, karena dalam Jalan ini tidak ada noda atau hijab yang lebih sulit dihilangkan daripada kesombongan diri. Allah dalam kebaikan-Nya telah menutup jalan kesesatan bagi para teman-Nya. Tindakan mereka, betapapun baiknya, tidak disetujui oleh orang awam, yang tidak

melihat tindakan tersebut sebagaimana adanya; dan mereka sendiri tidak memandang amal mujahadah mereka, betapapun banyaknya, sebagai sesuatu yang memancar dari kekuatan dan kekuasaan mereka sendiri: konsekuensinya mereka tidak merasa puas dengan diri mereka sendiri dan terlindungi dari kesombongan diri. Siapa pun yang disetujui oleh Allah maka ia tidak disetujui oleh orang awam, dan siapa pun yang memilih dirinya sendiri maka ia bukan termasuk di antara pilihan Allah. Demikianlah Iblis disetujui oleh umat manusia dan diterima oleh para malaikat, dan ia merasa puas dengan dirinya sendiri; namun karena Allah tidak rida kepadanya, persetujuan mereka hanya membawa kutukan atasnya. Adam, di sisi lain, tidak disetujui oleh para malaikat, yang berkata:

قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا

“Apakah Engkau akan menempatkan di sana [di bumi] orang yang akan berbuat kerusakan di dalamnya?” (QS. al-Baqarah: 30), dan ia tidak merasa puas dengan dirinya sendiri, karena ia berkata:

رَبَّنَا ظَلَمۡنَآ أَنفُسَنَا

“Wahai Tuhan kami, kami telah menzalimi diri kami sendiri” (QS. al-A’raf: 22); namun karena Allah rida kepadanya, ketidaksetujuan para malaikat dan ketidaksenangannya sendiri membuahkan rahmat. Oleh karena itu, biarlah semua orang tahu bahwa mereka yang diterima oleh kami adalah yang ditolak oleh orang-orang, dan bahwa mereka yang diterima oleh orang-orang adalah yang ditolak oleh kami. Maka celaan umat manusia adalah makanan bagi para wali Allah, karena ia merupakan tanda persetujuan Ilahi; ia adalah kegembiraan para wali Allah, karena ia merupakan tanda kedekatan dengan-Nya: mereka bersukacita di dalamnya bahkan sebagaimana orang lain bersukacita dalam popularitas. Ada sebuah Tradisi, yang diterima Rasul dari Jibril, bahwa Allah berfirman: “Wali-wali-Ku berada di bawah jubah-Ku: selain Aku, tidak ada yang mengenal mereka kecuali wali-wali-Ku.”

FASAL

Kini celaan (*malámat*) ada tiga macam: ia dapat dihasilkan (1) dari mengikuti jalan yang benar (*malámat-i rást raftan*), atau (2) dari tindakan yang disengaja (*malámat-i qaṣd kardan*), atau (3) dari pengabaian hukum (*malámat-i tark kardan*). Dalam kasus pertama, seseorang dicela karena ia hanya peduli pada urusannya sendiri dan melaksanakan kewajiban agamanya serta tidak mengabaikan satu pun praktik pengabdian: ia sepenuhnya acuh tak acuh terhadap perilaku orang-orang terhadapnya. Dalam kasus kedua, seseorang sangat dihormati oleh orang-orang dan ditunjuk di antara mereka: hatinya cenderung pada penghormatan yang ia terima, dan menjadi terikat pada mereka yang memberikan penghormatan tersebut; ia berkeinginan untuk membuat dirinya independen dari mereka dan membaktikan dirinya sepenuhnya kepada Allah; oleh karena itu ia sengaja mendatangkan celaan mereka dengan melakukan suatu tindakan yang

menyinggung mereka namun bukan merupakan pelanggaran hukum: sebagai konsekuensi dari perilakunya, mereka lepas tangan darinya. Dalam kasus ketiga, seseorang didorong oleh kekufuran alaminya dan keyakinan yang keliru untuk meninggalkan hukum suci dan mengingkari ketaatan padanya, serta berkata pada dirinya sendiri, "Aku sedang menempuh jalan celaan:" dalam kasus ini perilakunya hanya bergantung pada dirinya sendiri.

Ia yang mengikuti jalan yang benar dan menolak untuk bertindak munafik, serta menjauhkan diri dari sikap pamer, tidak mempedulikan celaan orang awam, namun selalu menempuh jalannya sendiri: baginya sama saja dengan nama apa pun mereka memanggilnya. Aku menemukan di antara anekdot (orang-orang suci) bahwa suatu hari Syekh Abú Tháhir Haramí terlihat di pasar, sedang menunggangi seekor keledai dan didampingi oleh salah seorang muridnya. Seseorang berseru, "Ini dia pemikir bebas yang tua itu!" Murid yang geram itu menyerbu sang pembicara, berusaha memukulnya, dan seluruh pasar dipenuhi dengan keributan. Sang Syekh berkata kepada muridnya: "Jika engkau mau tenang, aku akan menunjukkan kepadamu sesuatu yang akan menyelamatkanmu dari masalah semacam ini." Ketika mereka kembali ke rumah, ia memerintahkan murid itu untuk membawakan sebuah kotak tertentu, yang berisi surat-surat, dan menyuruhnya untuk melihat surat-surat tersebut. "Perhatikanlah," katanya, "bagaimana para penulis menyapaku. Yang satu memanggilku 'Syekh al-Islam', yang lain 'Syekh yang murni', yang lain 'Syekh yang asketis', yang lain 'Syekh dari dua Tanah Suci', dan seterusnya. Semuanya adalah gelar, tidak ada penyebutan namaku. Aku bukan satu pun dari hal-hal tersebut, namun setiap orang memberiku gelar yang selaras dengan keyakinannya mengenaku. Jika orang malang tadi melakukan hal yang sama barusan, mengapa engkau harus bertengkar dengannya?"

Ia yang sengaja mendatangkan celaan dan melepaskan kehormatan serta menarik diri dari otoritas adalah laksana Khalifah `Uthmán yang, meskipun ia memiliki empat ratus budak, suatu hari muncul dari perkebunan kurmanya dengan memikul seikat kayu bakar di atas kepalanya. Saat ditanya mengapa ia melakukan hal ini, ia menjawab: "Aku ingin menguji diriku sendiri." Ia tidak membiarkan martabat yang ia nikmati menghalanginya dari pekerjaan apa pun. Kisah serupa yang diceritakan tentang Imám Abú Hanífa akan ditemukan dalam risalah ini. Dan sebuah kisah diceritakan tentang Abú Yazíd, bahwa ketika ia sedang memasuki Rayy dalam perjalanannya dari Hijaz, orang-orang di kota itu berlarian menemuinya agar mereka dapat menunjukkan penghormatan kepadanya. Perhatian mereka mengalihkan perhatiannya dan memalingkan pikirannya dari Allah. Ketika ia sampai di pasar, ia mengambil sepotong roti dari lengan bajunya dan mulai makan. Mereka semua pergi, karena saat itu adalah bulan Ramadan. Ia berkata kepada seorang murid yang bepergian bersamanya: "Engkau lihat! segera setelah aku melaksanakan satu butir hukum,[49] mereka semua menolakku." Pada masa itu perlu, untuk mendatangkan celaan, melakukan sesuatu yang tidak disetujui atau luar biasa;

49 Abú Yazíd, yang saat itu sedang dalam perjalanan, secara hukum tidak terikat untuk menjalankan puasa.

namun di zaman kita, jika seseorang menginginkan celaan, ia hanya perlu sedikit memperpanjang salat sunnahnya atau memenuhi praktik keagamaan yang diperintahkan: seketika semua orang akan memanggilnya orang munafik dan penipu.

Ia yang meninggalkan hukum dan melakukan tindakan yang tidak religius, serta mengatakan bahwa ia mengikuti aturan “celaan”, bersalah atas kesalahan yang nyata serta kejahatan dan pemanjaan diri. Ada banyak orang di zaman sekarang yang mencari popularitas dengan cara ini, lupa bahwa seseorang haruslah telah mendapatkan popularitas sebelum secara sengaja bertindak sedemikian rupa sehingga membuat orang-orang menolaknya; jika tidak, tindakannya membuat dirinya tidak populer hanyalah sebuah dalih untuk memenangkan popularitas. Pada suatu kesempatan aku berada di lingkungan salah satu dari para penipu yang sia-sia ini. Ia melakukan tindakan keji dan berdalih dengan mengatakan bahwa ia melakukannya demi celaan. Salah seorang dari kelompok itu berkata, “Itu omong kosong.” Ia menghela napas panjang. Aku berkata kepadanya: “Jika engkau mengklaim sebagai seorang Malámatí dan teguh dalam keyakinanmu, ketidaksetujuan tuan ini terhadap apa yang telah engkau lakukan seharusnya mendorongmu untuk bertekun; dan karena ia mendukungmu dalam jalan pilihanmu, mengapa engkau begitu tidak ramah dan marah kepadanya? Perilakumu lebih seperti kepura-puraan daripada pengejaran terhadap celaan. Barangsiapa mengklaim dibimbing oleh Kebenaran harus memberikan bukti atas pernyataannya, dan bukti tersebut terdiri dari ketaatan pada Sunnah (Ketetapan Nabi). Engkau membuat klaim ini, namun aku melihat bahwa engkau telah gagal melaksanakan tugas agama yang wajib. Perilakumu menempatkanmu di luar garis batas Islam.”

FASAL

Doktrin Celaan disebarluaskan dalam sekte ini oleh Syekh pada zamannya, Hamdún Qaṣṣár. Ia memiliki banyak ucapan bagus tentang subjek tersebut. Tercatat bahwa ia berkata: *Al-malámat tark al-salámat*, “Celaan adalah pengabaian kesejahteraan.” Jika seseorang dengan sengaja mengabaikan kesejahteraannya sendiri dan menyingsingkan lengan baju untuk menanggung kemalangan, serta melepaskan kesenangan dan ikatan-ikatan familiarnya, dengan harapan bahwa kemuliaan Allah akan tersingkap baginya, maka semakin ia terpisah dari umat manusia, semakin ia bersatu dengan Allah. Oleh karena itu, para penganut Celaan membelakangi hal tersebut, yakni kesejahteraan (*salámat*), yang ke arahnya orang-orang dunia menghadapkan wajah mereka, karena aspirasi dari para penganut Celaan bersifat Unitarian (*wahdání*). Ahmad bin Fátik meriwayatkan bahwa Husayn bin Manṣúr, dalam menjawab pertanyaan “Siapakah sang Sufi?” berkata: “Ia yang tunggal dalam esensi” (*wahdání al-dhát*). Hamdún juga berkata mengenai Celaan: “Ini adalah jalan yang sulit untuk diikuti oleh orang awam, namun aku akan menceritakan satu bagian darinya: Malámatí dicirikan oleh harapan kaum Murji’ah dan ketakutan kaum Qadariyah.”

Ucapan ini memiliki makna tersembunyi yang menuntut penjelasan. Sudah menjadi tabiat manusia untuk dicegah oleh popularitas lebih dari hal lainnya dalam mencari akses kepada Allah. Konsekuensinya, ia yang takut akan bahaya ini selalu berjuang untuk menghindarinya, dan ada dua bahaya yang dihadapinya: pertama, ketakutan bahwa ia mungkin terhijab dari Allah oleh dukungan dari sesama makhluk; dan kedua, ketakutan melakukan tindakan yang karenanya orang-orang akan mencelanya dan dengan demikian jatuh ke dalam dosa. Oleh karena itu, Malámatí haruslah, pada awalnya, berhati-hati agar tidak berselisih dengan orang-orang atas apa yang mereka katakan tentangnya, baik di dunia ini maupun di akhirat, dan demi keselamatannya sendiri ia harus melakukan suatu tindakan yang, secara hukum, bukanlah dosa besar (*kabíra*) maupun pelanggaran sepele (*ṣaghíra*), agar orang-orang menolaknya. Maka ketakutannya dalam urusan perilaku adalah laksana ketakutan kaum Qadariyah, dan harapannya dalam berurusan dengan mereka yang mencelanya adalah laksana harapan kaum Murji'ah. Dalam cinta sejati tidak ada yang lebih manis daripada celaan, karena celaan dari Sang Kekasih tidak memberi kesan pada hati pecinta: ia tidak mempedulikan apa yang dikatakan orang asing, karena hatinya selalu setia pada objek cintanya.

"Adalah manis dicaci maki demi gairah cinta."

Sekte ini (kaum Sufi) dibedakan di atas seluruh makhluk di alam semesta dengan memilih untuk dicela secara jasmani demi kesejahteraan jiwa mereka; dan derajat tinggi ini tidak dicapai oleh kaum Kerubim atau makhluk spiritual apa pun, tidak pula dicapai oleh para asketik, ahli ibadah, dan pencari Allah yang termasuk dalam bangsa-bangsa kuno, namun ia dikhususkan bagi mereka dari umat ini yang menempuh perjalanan di jalan pemutusan total dari hal-hal duniawi.

Menurut pendapatku, mencari Celaan hanyalah sikap pamer, dan sikap pamer hanyalah kemunafikan. Orang yang pamer secara sengaja bertindak sedemikian rupa untuk memenangkan popularitas, sementara Malámatí secara sengaja bertindak sedemikian rupa agar orang-orang menolaknya. Keduanya memancangkan pikiran mereka pada umat manusia dan tidak melampaui ranah tersebut. Darwis, sebaliknya, tidak pernah memikirkan umat manusia, dan ketika hatinya telah terputus dari mereka, ia sama acuh tak acuhnya terhadap celaan mereka sebagaimana terhadap dukungan mereka: ia bergerak tanpa terbelenggu dan bebas.

Aku pernah berkata kepada seorang Malámatí dari Transoksania, yang telah lama bergaul denganku sehingga aku merasa leluasa: "Wahai saudara, apa tujuanmu dalam tindakan-tindakan menyimpang ini?" Ia menjawab: "Untuk menjadikan orang-orang non-eksis dalam kaitannya dengan diriku sendiri." "Orang-orang," kataku, "itu banyak, dan selama seumur hidup engkau tidak akan mampu membuat mereka non-eksis dalam kaitannya dengan dirimu sendiri; melainkan jadikanlah dirimu sendiri non-eksis dalam kaitannya dengan orang-orang, sehingga engkau dapat diselamatkan dari semua masalah ini. Beberapa orang yang disibukkan dengan orang-orang membayangkan bahwa orang-orang disibukkan dengan

mereka. Jika engkau ingin tidak ada yang melihatmu, janganlah melihat dirimu sendiri. Karena seluruh keburukanmu bersumber dari melihat dirimu sendiri, apa urusanmu dengan orang lain? Jika seorang sakit yang obatnya terletak pada pantangan mencari-cari untuk memuaskan nafsunya, ia adalah orang bodoh.” Yang lain, lagi-lagi, mempraktikkan metode Celaan dari motif asketik: mereka ingin dihina oleh orang-orang agar mereka dapat menyiksa diri sendiri, dan merupakan kebahagiaan terbesar bagi mereka untuk mendapati diri mereka malang dan nista. Ibráhím bin Adham ditanya, “Pernahkah engkau mencapai keinginanmu?” Ia menjawab: “Ya, dua kali; pada satu kesempatan aku berada di sebuah kapal di mana tidak ada yang mengenalku. Aku mengenakan pakaian biasa dan rambutku panjang, dan penampilanku sedemikian rupa sehingga semua orang di kapal mengejek dan menertawakanku. Di antara mereka ada seorang pelawak, yang selalu datang dan menjambak rambutku serta mencabutnya, dan memperlakukanku dengan nista menurut cara kaumnya. Pada saat itu aku merasa sepenuhnya puas, dan aku bersukacita dalam pakaianku. Kegembiraanku mencapai puncaknya suatu hari ketika sang pelawak bangkit dari tempatnya dan *super me minxit*. Pada kesempatan kedua aku tiba di sebuah desa dalam hujan lebat, yang telah membasahi jubah bertambal di tubuhku, dan aku dikalahkan oleh dinginnya musim dingin. Aku pergi ke sebuah masjid, namun ditolak masuk. Hal yang sama terjadi di tiga masjid lainnya di mana aku mencari perlindungan. Dalam keputusasaan, karena dingin telah memperkuat cengkeramannya pada hatiku, aku memasuki sebuah pemandian umum dan mendekatkan ujung jubahku ke arah tungku. Asap menyelimutiku dan menghitamkan pakaian serta wajahku. Saat itu pun aku merasa sepenuhnya puas.”

Suatu kali aku, Alí binUthmán al-Jullábí, mendapati diriku dalam sebuah kesulitan. Setelah banyak latihan pengabdian yang dilakukan dengan harapan dapat menghilangkannya, aku pergi—sebagaimana yang telah aku lakukan dengan sukses pada kesempatan sebelumnya—ke makam Abú Yazíd, dan tinggal di sampingnya selama tiga bulan, melakukan setiap hari tiga kali mandi dan tiga puluh kali penyucian dengan harapan kesulitanku dapat dihilangkan.

Bagaimanapun, hal itu tidak terjadi; maka aku pergi dan mengembara menuju Khurásán. Suatu malam aku tiba di sebuah desa di negeri itu di mana terdapat sebuah konven (*khánaqáh*) yang dihuni oleh sejumlah aspiran Tasawuf. Aku mengenakan jubah biru tua (*muraqqa`-i khishan*), seperti yang diperintahkan oleh Sunnah;[50] namun aku tidak membawa perlengkapan reguler Sufi (*álat-i ahl-i rasm*) apa pun kecuali sebuah tongkat dan sebuah botol air dari kulit (*rakwa*). Aku tampak sangat hina di mata kaum Sufi ini, yang tidak mengenalku. Mereka hanya memandang jubah lahiriahku dan berkata satu sama lain, “Orang ini bukan bagian dari kita.” Dan memang demikian kenyataannya: aku bukan bagian dari mereka, namun aku harus melewatkan malam di tempat itu. Mereka menempatkanku di atas sebuah atap, sementara mereka sendiri naik ke atap di atas atapku, dan menghidangkan di hadapanku roti kering yang telah berubah menjadi hijau,

50 I menambahkan pada margin “untuk pengelana”.

sementara aku menghirup ke dalam lubang hidungku aroma dari hidangan yang dengannya mereka menjamu diri mereka sendiri.

Sepanjang waktu mereka melontarkan ejekan kepadaku dari atas atap. Ketika mereka selesai makan, mereka mulai melempariku dengan kulit melon yang telah mereka makan, sebagai cara untuk menunjukkan betapa senangnya mereka dengan diri mereka sendiri dan betapa rendahnya mereka memandangku. Aku berkata dalam hatiku: "Wahai Tuhan Allah, andaikata bukan karena mereka mengenakan pakaian para teman-Mu, aku tidak akan menanggung hal ini dari mereka." Dan semakin mereka mengejekku semakin gembira hatiku, sehingga penanggungan beban ini menjadi sarana pembebasanku dari kesulitan yang telah aku sebutkan; dan seketika itu juga aku menyadari mengapa para Syekh selalu mengizinkan orang-orang bodoh untuk bergaul dengan mereka dan karena alasan apa mereka tunduk pada gangguan mereka.

BAB VII

PARA IMAM KALANGAN SAHABAT

1. Khalifah Abú Bakr al-Ṣiddíq (Sang Pembenar).
Ia ditempatkan oleh para Syekh Sufi di garda depan bagi mereka yang telah menempuh kehidupan kontemplatif (*musháhadat*), dikarenakan sedikitnya kisah dan tradisi yang ia riwayatkan; sementara Umar ditempatkan di garda depan bagi mereka yang telah menempuh kehidupan mujahadah (*mujáhadat*), karena ketegasan dan ketekunannya dalam ibadah. Tertulis di antara Tradisi-tradisi yang sahih, dan dikenal baik oleh para sarjana, bahwa ketika Abú Bakr salat di malam hari, ia biasa melantunkan Al-Qur'an dengan suara lirih, sedangkanUmar melantunkannya dengan suara lantang. Sang Rasul bertanya kepada Abú Bakr mengapa ia melakukan hal itu. Abú Bakr menjawab: *"Dia yang dengannya aku bermunajat akan mendengar."* Umar, pada gilirannya, menjawab: *"Aku membangunkan mereka yang mengantuk dan mengusir Setan."* Yang satu memberikan tanda kontemplasi, yang lain tanda mujahadah. Sekarang mujahadah, jika dibandingkan dengan kontemplasi, adalah laksana setetes air di samudra, dan karena alasan inilah sang Rasul bersabda bahwaUmar, sang kemuliaan Islam, hanyalah (setara dengan) satu dari sekian banyak amal kebajikan Abú Bakr (*hal anta illá ḥasanatun min ḥasanáti Abí Bakr*).

Tercatat bahwa Abú Bakr berkata: "Kediaman kita bersifat transisi, hidup kita di dalamnya hanyalah sebuah pinjaman, napas kita terhitung, dan kemalasan kita nyata." Dengan ini ia menandakan bahwa dunia ini terlalu tidak berharga untuk menyita pikiran kita; karena kapan pun Anda menyibukkan diri dengan apa yang fana, Anda dibutakan terhadap apa yang abadi: para kekasih Allah membelakangi dunia dan hawa nafsu yang menghijab mereka dari-Nya, dan mereka menolak untuk bertindak seolah-olah mereka adalah pemilik dari sesuatu yang sebenarnya merupakan milik orang lain. Dan ia berkata: *"Ya Allah, limpahkanlah kepadaku kelimpahan dunia dan jadikanlah aku berhasrat untuk melepaskannya!"* Ucapan ini memiliki makna tersembunyi, yakni: *"Pertama-tama anugerahkanlah kepadaku harta duniawi agar aku dapat bersyukur atasnya, dan kemudian tolonglah aku untuk menjauhinya demi Diri-Mu, agar aku memiliki tiga kemuliaan sekaligus: syukur, kedermawanan, dan kezuhudan, serta agar kefakiranku bersifat sukarela, bukan terpaksa."* Kata-kata ini menyanggah sang Pemandu praktik mistis yang berkata: "Ia

yang kefakirannya bersifat terpaksa lebih sempurna daripada ia yang kefakirannya bersifat sukarela; karena jika terpaksa, ia adalah makhluk (*ṣan`at*) dari kefakiran, dan jika sukarela, kefakiran adalah makhluknya; dan adalah lebih baik jika tindakannya bebas dari segala upaya untuk mendapatkan kefakiran bagi dirinya sendiri daripada ia harus berusaha memperolehnya melalui upayanya sendiri.” Aku berkata sebagai jawaban atas hal ini: Makhluk dari kefakiran secara nyata adalah orang yang, saat menikmati kemandirian, dikuasai oleh keinginan untuk fakir, dan bekerja keras untuk merebutnya dari cengkeraman dunia; bukan orang yang, dalam keadaan fakir, dikuasai oleh keinginan untuk mandiri dan harus mendatangi rumah-rumah pelaku kejahatan serta istana-istana penguasa demi mencari uang. Makhluk dari kefakiran adalah ia yang jatuh dari kemandirian menuju kefakiran, bukan ia yang dalam keadaan fakir berusaha menjadi berkuasa. Abú Bakr adalah yang terdepan dari seluruh umat manusia setelah para nabi, dan tidak diperbolehkan bagi siapa pun untuk mendahuluinya, karena ia menempatkan kefakiran sukarela di atas kefakiran terpaksa. Doktrin ini dipegang oleh seluruh Syekh Sufi kecuali Pemandu spiritual yang telah kita sebutkan tadi.

Zuhrí meriwayatkan bahwa ketika Abú Bakr menerima sumpah setia sebagai Khalifah, ia menaiki mimbar dan menyampaikan orasi, yang di dalamnya ia berkata: “Demi Allah, aku tidak pernah mendambakan kekuasaan itu tidak pula menginginkannya bahkan untuk sehari atau semalam pun, tidak pula pernah meminta kepada Allah untuk itu baik secara terbuka maupun rahasia, tidak pula aku mengambil kesenangan apa pun dalam memilikinya.” Sekarang, ketika Allah menyebabkan seseorang mencapai ketulusan yang sempurna dan mengangkatnya ke derajat ketetapan (*tamkín*), ia menanti inspirasi Ilahi agar inspirasi itu membimbingnya; dan sesuai dengan apa yang diperintahkan, ia akan menjadi seorang pengemis atau seorang pangeran, tanpa menjalankan pilihan dan kehendaknya sendiri. Demikianlah Abú Bakr al-Ṣiddíq menyerahkan dirinya pada kehendak Allah dari awal hingga akhir. Oleh karena itu, seluruh sekte Sufi telah menjadikannya teladan dalam menanggalkan hal-hal duniawi, dalam ketetapan (*tamkín*), dalam keinginan yang kuat akan kefakiran, dan dalam hasrat untuk melepaskan otoritas. Ia adalah Imam kaum Muslim secara umum, dan kaum Sufi secara khusus.

2. Khalifah Umar bin al-Khaṭṭáb.

Ia secara khusus dibedakan oleh kecerdasan dan keteguhan hati, dan merupakan penulis banyak ucapan luhur tentang Tasawuf. Sang Rasul bersabda: “Kebenaran berbicara melalui lidahUmar;” dan lagi, “Telah ada para penyampai yang mendapat ilham (*muḥaddathun*) di antara bangsa-bangsa terdahulu, dan jika ada yang demikian di antara umatku, maka dialah Umar.”Umar berkata: “Pengasingan diri (*‘uzlat*) adalah sarana untuk membebaskan diri dari pergaulan yang buruk.” Pengasingan diri ada dua macam: pertama, berpaling dari umat manusia (*irádh az khalq), dan kedua, pemutusan hubungan total dari mereka (inqiṭá az íshán*). Berpaling dari

umat manusia terdiri dari memilih tempat menyepi yang sunyi, dan menanggalkan pergaulan dengan sesama makhluk secara lahiriah, serta dalam kontemplasi tenang atas cacat dalam perilaku diri sendiri, dan dalam mencari pembebasan bagi diri sendiri dari interaksi dengan manusia, serta dalam menjadikan semua orang aman dari tindakan buruk diri sendiri. Namun pemutusan hubungan dari umat manusia adalah suatu kondisi spiritual, yang tidak terhubung dengan apa pun yang bersifat eksternal. Ketika seseorang terputus dari umat manusia dalam ruh, ia tidak tahu apa-apa tentang makhluk ciptaan dan tidak ada pikiran tentangnya yang dapat menguasai benaknya. Orang seperti itu, meskipun ia hidup di tengah-tengah manusia, terisolasi dari mereka, dan ruhnya berdiam terpisah dari mereka. Ini adalah stasiun yang sangat luhur.

Umar mengikuti jalan yang benar dalam hal ini, karena secara lahiriah ia hidup di antara manusia sebagai Pemimpin dan Khalifah mereka. Kata-katanya menunjukkan dengan jelas bahwa meskipun kaum spiritualis secara lahiriah mungkin bercampur dengan umat manusia, hati mereka selalu berpaut pada Allah dan kembali kepada-Nya dalam segala keadaan. Mereka menganggap interaksi apa pun yang mereka miliki dengan manusia sebagai cobaan yang dikirim oleh Allah; dan interaksi itu tidak mengalihkan mereka dari Allah, karena dunia tidak pernah menjadi murni di mata mereka yang dicintai Allah.Umar berkata: "Sebuah kediaman yang didirikan di atas penderitaan tidak mungkin ada tanpa penderitaan." Kaum Sufi menjadikannya teladan mereka dalam mengenakan jubah bertambal (*muraqqa`a*) dan secara disiplin melaksanakan tugas-tugas agama.

3. Khalifah Uthmán bin Affán

Diriwayatkan oleh Abdalláh bin Rabáḥ dan Abú Qatáda sebagai berikut: "Kami sedang bersama Amirul Mukminin,Uthmán, pada hari ketika rumahnya diserang. Para budaknya, melihat kerumunan pemberontak berkumpul di pintu, mengangkat senjata. Uthmán berkata: 'Siapa pun di antara kalian yang tidak mengangkat senjata adalah orang yang merdeka.' Kami pergi keluar dari rumah karena takut akan nyawa kami. Ḥasan bin Alí menemui kami di jalan, dan kami kembali bersamanya kepada Uthmán, agar kami tahu untuk urusan apa ia pergi. Setelah ia memberi salam kepadaUthmán dan berbela sungkawa kepadanya, ia berkata: 'Wahai Pangeran Orang-orang Beriman, aku tidak berani menghunus pedang melawan sesama Muslim tanpa perintahmu. Engkaulah Imam yang sejati. Berikan perintah dan aku akan membelamu.' `Uthmán menjawab: 'Wahai sepupuku, kembalilah ke rumahmu dan duduklah di sana sampai Allah mendatangkan ketetapan-Nya. Kami tidak ingin menumpahkan darah.'"

Kata-kata ini menandakan penyerahan diri (*resignation*) di saat bencana, dan menunjukkan bahwa pembicara telah mencapai derajat kedekatan istimewa dengan Allah (*khullat*). Demikian pula ketika Namrud menyalakan api dan menempatkan Ibrahim dalam kantung (*pala*)[51] sebuah katapel, Jibril mendatangi Ibrahim dan

51 Bahasa Arab: *kiffat*. Lihat Dozy, *Supplément*, ii, 476.

berkata, “Apakah engkau membutuhkan sesuatu?” Ia menjawab, “Darimu, tidak.” Jibril berkata, “Maka mintalah kepada Allah.” Ia menjawab, “Karena Dia tahu dalam kondisi apa aku berada, aku tidak perlu meminta kepada-Nya.” Di sini Uthmán berada dalam posisi Sang Kekasih (*Khalíl*)[52] di dalam katapel, dan gerombolan penghasut berada di posisi api, dan Ḥasan berada di posisi Jibril; namun Ibrahim selamat, sementaraUthmán binasa. Keselamatan (*naját*) terhubung dengan keberlangsungan (*baqá*) dan kehancuran (*halák*) terhubung dengan kefanaan (*faná*): mengenai topik ini sesuatu telah disebutkan di atas. Kaum Sufi menjadikan `Uthmán sebagai teladan mereka dalam pengorbanan nyawa dan harta, dalam menyerahkan urusan mereka kepada Allah, dan dalam pengabdian yang tulus.

4. Khalifah Alí bin Abí Ṭálib

Kemasyhuran dan kedudukannya dalam Jalan (Tasawuf) ini sangat tinggi. Ia menjelaskan prinsip-prinsip (*uṣúl*) hakikat Ilahi dengan kehalusan yang luar biasa, sehingga Junayd berkata: “Alí adalah Syekh kami dalam hal prinsip-prinsip dan dalam hal ketabahan menanggung cobaan,” yakni dalam teori dan praktik Tasawuf; karena kaum Sufi menyebut teori dari Jalan ini sebagai “prinsip-prinsip” (*uṣúl*), dan praktiknya sepenuhnya terdiri dari ketabahan menanggung cobaan. Diriwayatkan bahwa seseorang memohon kepada Alí untuk memberinya sebuah wasiat (*waṣiyyat*). Alí menjawab: *“Jangan biarkan istri dan anak-anakmu menjadi kepedulian utamamu; karena jika mereka adalah kekasih Allah, Allah akan menjaga kekasih-kekasih-Nya, dan jika mereka adalah musuh Allah, mengapa engkau harus peduli pada musuh-musuh Allah?”* Pertanyaan ini terhubung dengan pemutusan hubungan hati dari segala sesuatu selain Allah, yang menjaga hamba-hamba-Nya dalam kondisi apa pun yang Dia kehendaki. Demikianlah Musa meninggalkan putri Shuayb[ss] dalam keadaan yang paling malang dan menyerahkannya kepada Allah; dan Ibrahim mengambil Hajar serta Ismail dan membawa mereka ke lembah yang tandus lalu menyerahkan mereka kepada Allah. Kedua nabi ini, alih-alih menjadikan istri dan anak sebagai kepedulian utama mereka, memancangkan hati mereka kepada Allah. Ucapan ini menyerupai jawaban yang diberikanAlí kepada seseorang yang bertanya apakah hal paling murni yang dapat diperoleh. Ia berkata: *“Yaitu apa yang dimiliki oleh hati yang diperkaya oleh Allah”* (*ghaná al-qalb billáh*). Hati yang sedemikian diperkaya tidak menjadi miskin karena tidak memiliki harta duniawi tidak pula gembira karena memilikinya. Subjek ini sebenarnya bertumpu pada teori mengenai kefakiran dan kesucian, yang telah dibahas sebelumnya. `Alí adalah teladan bagi kaum Sufi dalam hal kebenaran ekspresi lahiriah dan kehalusan makna batiniah, penanggalan diri dari segala kepemilikan baik di dunia ini maupun akhirat, dan pertimbangan terhadap pemeliharaan Ilahi.

52 Ibrahim disebut oleh kaum Muslim sebagai “Sahabat Allah” (*al-Khalíl*).

53 Musa dikatakan telah menikahi salah satu putri Shuayb. Lihat QS. al-Qashash: 22-8, di mana Shuayb, bagaimanapun, tidak disebutkan namanya.

BAB VIII

PARA IMAM KALANGAN AHLUL BAIT

1. Ḥasan bin Alí.

Beliau sangat mendalami Tasawuf. Beliau berkata, dalam bentuk wasiat: "Jagalah hatimu, karena Allah mengetahui pikiran-pikiran rahasiamu." "Menjaga hati" terdiri dari tidak berpaling kepada selain (Allah) dan menjaga pikiran-pikiran rahasia seseorang dari ketidakpatuhan kepada Yang Maha Kuasa. Ketika kaum Qadariyah memegang kendali, dan doktrin Rasionalisme tersebar luas, Ḥasan al-Baṣrí menulis surat kepada Ḥasan bin Alí memohon bimbingan, dan memintanya menyatakan pendapatnya tentang subjek takdir yang membingungkan serta perdebatan mengenai apakah manusia memiliki kekuatan untuk bertindak (*istiṭáat*). Ḥasan bin Alí menjawab bahwa menurut pendapatnya, mereka yang tidak percaya pada penetapan (*qadar*) atas tindakan baik dan buruk manusia oleh Allah adalah kafir, dan mereka yang menisbatkan dosa-dosa mereka kepada Allah adalah orang-orang durjana, yakni kaum Qadariyah menyangkal pemeliharaan Ilahi, dan kaum Jabariyah menisbatkan dosa-dosa mereka kepada Allah; oleh karena itu manusia bebas untuk mengupayakan (*kasb*) tindakan mereka sesuai dengan kekuatan yang diberikan kepada mereka oleh Allah, dan dengan demikian agama kita mengambil jalan tengah antara kehendak bebas dan predestinasi.

Aku telah membaca dalam Anekdot-anekdot bahwa ketika Ḥasan bin `Alí sedang duduk di pintu rumahnya di Kúfa, seorang Badui datang dan mencaci-maki beliau serta ayah dan ibunya. Ḥasan bangkit dan berkata: *"Wahai Badui, barangkali engkau lapar atau haus, atau apa yang menimpamu?"* Orang Badui itu tidak mempedulikannya, melainkan terus mencaci-makinya. Ḥasan memerintahkan budaknya untuk membawakan sebuah pundi perak, dan memberikannya kepada orang itu, seraya berkata: *"Wahai Badui, maafkan aku, karena tidak ada hal lain di rumah ini; andaikata ada lebih banyak, aku tidak akan segan memberikannya kepadamu."* Mendengar hal ini, sang Badui berseru: *"Aku bersaksi bahwa engkau adalah cucu Rasulullah. Aku datang ke mari untuk menguji kesantunanmu."* Demikianlah para wali dan Syekh sejati yang tidak peduli apakah mereka dipuji atau dicela, dan mendengarkan cacian dengan tenang.

2. Ḥusayn bin Alí

Beliau adalah syahid Karbalá, dan seluruh Sufi sepakat bahwa beliau berada di pihak yang benar. Selama Kebenaran itu tampak nyata, beliau mengikutinya; namun ketika Kebenaran itu hilang beliau menghunus pedang dan tidak pernah beristirahat sampai beliau mengorbankan nyawanya yang berharga demi Allah. Sang Rasul membedakan beliau dengan banyak tanda kemurahan hati. DemikianlahUmar bin al-Khaṭṭáb meriwayatkan bahwa suatu hari ia melihat sang Rasul merangkak di atas lututnya, sementara Ḥusayn menunggangi punggung beliau sambil memegang tali, yang ujung satunya berada di mulut Rasul. Umar berkata: *"Betapa hebatnya unta yang kau miliki, wahai ayahAbdalláh!"* Sang Rasul menjawab: *"Betapa hebatnya penunggangnya, wahai `Umar!"* Tercatat bahwa Ḥusayn berkata: *"Agamamu adalah saudara yang paling santun terhadapmu,"* karena keselamatan seseorang terdiri dari mengikuti agama, dan kebinasaannya karena tidak mematuhinya.

3. Alí bin Ḥusayn bin Alí, yang disebut Zayn al-Ábidín

Beliau berkata bahwa manusia yang paling diberkati di dunia ini dan di akhirat adalah ia yang, ketika ia merasa senang, tidak dituntun oleh kesenangannya pada kesalahan, dan ketika ia marah, tidak terbawa oleh amarahnya melampaui batas kebenaran. Ini adalah karakter dari mereka yang telah mencapai kesempurnaan kelurusan (*kamál-i mustaqímán*). Ḥusayn biasa memanggilnyaAlí yang Muda (Alí Aṣghar). Ketika Ḥusayn dan anak-anaknya terbunuh di Karbalá, tidak ada yang tersisa kecualiAlí untuk menjaga para wanita; dan beliau sedang sakit. Para wanita tersebut dibawa tanpa cadar dengan unta kepada Yazíd bin Muáwiya—semoga Allah mengutuknya, namun tidak pada ayahnya!—di Damaskus. Seseorang berkata kepadaAlí: "Bagaimana keadaan kalian pagi ini, wahai Alí dan wahai anggota Rumah Rahmat?"Alí menjawab: "Kami berada dalam posisi yang sama di antara kaum kami seperti kaum Musa di antara kaum Firaun, yang menyembelih anak laki-laki mereka dan membiarkan wanita mereka hidup; kami tidak mengetahui pagi dari petang karena realitas penderitaan kami."

[Penulis kemudian mengisahkan cerita terkenal tentang pertemuan Hishám bin Abd al-Malik denganAlí bin Ḥusayn di Mekkah—bagaimana sang Khalifah, yang berkeinginan mencium Hajar Aswad namun tidak mampu mencapainya, melihat kerumunan orang segera memberi jalan bagi `Alí dan mundur ke jarak yang hormat; bagaimana seorang pria dari Suriah meminta sang Khalifah untuk memberitahukan kepadanya nama orang ini yang begitu sangat dihormati; bagaimana Hishám berpura-pura tidak tahu, karena takut para pengikutnya akan goyah dalam kesetiaan kepadanya; dan bagaimana penyair Farazdaq melangkah maju dan melantunkan pujian agung yang dimulai dengan—[54]

هَذَا الَّذِي تَعْرِفُ الْبَطْحَاءُ وَطْأَتَهُ ۞ وَالْبَيْتُ يَعْرِفُهُ وَالْحِلُّ وَالْحَرَمُ

هَذَا ابْنُ خَيْرِ عِبَادِ اللهِ كُلِّهِمُ ۞ هَذَا التَّقِيُّ النَّقِيُّ الطَّاهِرُ الْعَلَمُ

54 Dua puluh lima bait dikutip.

"Inilah dia yang jejak kakinya dikenal oleh lembah Mekkah,
Dia yang dikenal oleh Baitullah, wilayah tak suci, dan tanah suci.
Inilah putra dari hamba Allah yang terbaik,
Inilah dia yang takwa, yang terpilih, yang suci, yang terkemuka."

Hishám marah dan menjebloskan Farazdaq ke dalam penjara. Alí mengirimkan kepadanya sebuah pundi berisi 12.000 dirham; namun sang penyair mengembalikannya, dengan pesan bahwa ia telah mengucapkan banyak kebohongan dalam panegirik-panegirik terhadap para pangeran dan penguasa yang biasa ia gubah demi uang, dan bahwa ia telah menujukan bait-bait ini kepadaAlí sebagai penebusan parsial atas dosa-dosanya dalam hal tersebut, dan sebagai bukti cintanya terhadap Ahlul Bait. `Alí, bagaimanapun, memohon maaf karena tidak dapat mengambil kembali apa yang telah beliau berikan; dan Farazdaq akhirnya setuju untuk menerima uang tersebut.]

4. Abú Jafar Muḥammad bin Alí bin Ḥusayn al-Báqir

Sebagian mengatakan bahwa "nama kehormatan"-nya adalah Abú `Abdalláh. Julukannya adalah Báqir. Beliau dibedakan karena pengetahuannya tentang ilmu-ilmu yang musykil dan isyarat-isyarat halusnya mengenai makna Al-Qur'an. Diriwayatkan bahwa pada suatu kesempatan seorang raja, yang ingin membinasakannya, memanggilnya ke hadapannya. Ketika Báqir muncul, raja memohon maaf kepadanya, memberikan hadiah, dan melepaskannya dengan santun. Saat ditanya mengapa ia bertindak demikian, raja menjawab: "Ketika ia masuk, aku melihat dua ekor singa, satu di tangan kanannya dan satu di tangan kirinya, yang mengancam akan membinasakanku jika aku mencoba mencelakainya." Dalam penjelasannya mengenai ayat,

فَمَنْ يَّكْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَيُؤْمِنْۢ بِاللّٰهِ

"Barangsiapa yang ingkar kepada ṭághút dan beriman kepada Allah" (QS. al-Baqarah: 256)

Báqir berkata: "Segala sesuatu yang mengalihkanmu dari kontemplasi terhadap Kebenaran adalah *ṭághút*-mu." Salah seorang teman karibnya meriwayatkan bahwa ketika sebagian malam telah berlalu dan Báqir telah menyelesaikan litani-litaninya, beliau biasa berseru lantang kepada Allah: "Wahai Tuhanku dan Gustiku, malam telah datang, dan kekuasaan para penguasa telah berhenti, dan bintang-bintang bersinar di langit, dan seluruh umat manusia tertidur dan diam, dan Bani Umayya telah beristirahat dan menutup pintu-pintu mereka serta menempatkan penjaga untuk mengawasi mereka; dan mereka yang menginginkan sesuatu dari mereka telah melupakan urusan mereka. Engkau, ya Allah, adalah Yang Hidup, Yang Kekal, Yang Melihat, Yang Mengetahui. Tidur dan kantuk tidak dapat menimpa-Mu. Ia yang tidak mengakui bahwa Engkau adalah sebagaimana yang aku gambarkan, tidaklah layak atas kemurahan-Mu. Wahai Engkau yang tidak ada sesuatu pun menahan-Mu dari sesuatu yang lain, yang keabadian-Nya tidak terganggu oleh Siang dan Malam, yang pintu-pintu Rahmat-Mu terbuka bagi semua yang menyeru-Mu, dan yang

seluruh perbendaharaan-Mu dicurahkan kepada mereka yang memuji-Mu: Engkau tidak pernah memalingkan pengemis, dan tidak ada makhluk di bumi maupun di langit yang dapat mencegah mukmin sejati yang memohon kepada-Mu untuk mendapatkan akses ke haribaan-Mu. Wahai Tuhan, ketika aku mengingat kematian dan kubur serta perhitungan, bagaimana aku bisa mengambil kegembiraan di dunia ini? Oleh karena itu, karena aku mengakui Engkau adalah Esa, aku memohon kepada-Mu untuk memberiku kedamaian di saat kematian, tanpa siksaan, dan kesenangan di saat perhitungan, tanpa hukuman."

5. Abú Muḥammad Jafar bin Muḥammad Ṣádiq

Beliau termasyhur di antara para Syekh Sufi karena kehalusan diskursusnya dan pengenalannya terhadap hakikat-hakikat spiritual, dan beliau telah menulis buku-buku terkenal dalam penjelasan mengenai Tasawuf. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Barangsiapa mengenal Allah, ia membelakangi segala hal lainnya." Sang gnostik (árif) membelakangi "selain" (dari Allah) dan terputus dari hal-hal duniawi, karena pengetahuannya (*marifat)* adalah ketidaktahuan *(nakirat)* murni, sejauh ketidaktahuan merupakan bagian dari pengetahuannya, dan pengetahuan merupakan bagian dari ketidaktahuannya. Oleh karena itu, sang gnostik terpisah dari umat manusia dan dari pemikiran tentang mereka, dan ia bersatu dengan Allah. "Yang-selain" tidak memiliki tempat di hatinya, sehingga ia tidak mempedulikan mereka, dan keberadaan mereka tidak memiliki nilai baginya, sehingga ia tidak memancangkan ingatan akan mereka dalam pikirannya. Dan diriwayatkan bahwa beliau berkata: *"Tidak ada pengabdian yang benar tanpa tobat, karena Allah telah menempatkan tobat sebelum pengabdian, dan telah berfirman, Mereka yang bertobat dan mengabdi"* (QS. at-Taubah: 112).

Tobat *(tawbat)* adalah yang pertama dari "stasiun-stasiun" di Jalan ini, dan pengabdian *(ibádat*) adalah yang terakhir. Ketika Allah menyebut orang-orang yang tidak taat, Dia memanggil mereka untuk bertobat dan berfirman,

وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا

"Bertobatlah kamu sekalian kepada Allah" (QS. an-Nur: 31); namun ketika Dia menyebut sang Rasul, Dia merujuk pada "kehambaan"-nya (ubúdiyyat), dan berfirman,

فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ

"Dia mewahyukan kepada hamba-Nya apa yang telah Dia wahyukan" (Al-Qur'an, LIII: 10).

Aku telah membaca dalam Anekdot-anekdot bahwa Dáwud Ṭá´í mendatangi Jafar Ṣádiq dan berkata: "Wahai putra Rasulullah, berilah aku nasihat, karena pikiranku sedang gelap." Jafar menjawab: "Wahai Abú Sulaymán, engkau adalah orang yang asketis di zamanmu: kebutuhan apa yang engkau miliki atas nasihat dariku?" Ia menjawab: "Wahai putra Rasul, keluargamu lebih unggul dari seluruh umat manusia, dan wajib bagimu untuk memberikan nasihat kepada semua orang."

"Wahai Abú Sulaymán," seru Jafar, "aku takut bahwa pada hari Kebangkitan kakek buyutku akan mencengkeramku, seraya berkata, 'Mengapa engkau tidak memenuhi kewajiban untuk mengikuti jejak langkahku?' Ini bukan masalah yang bergantung pada hubungan keturunan yang autentik dan pasti (kepada Muhammad), melainkan pada perilaku yang baik di hadapan Kebenaran." Dáwud Ṭá´í mulai menangis dan berseru: "Wahai Tuhan Allah, jika seseorang yang lempung jasmaninya dibentuk dengan air Kenabian, yang kakek buyutnya adalah sang Rasul, dan yang ibunya adalah Fáṭima (Batúl)—jika orang semacam itu terganggu oleh keragu-raguan, siapakah aku sehingga aku harus merasa puas dengan urusan-urusanku (terhadap Allah)?"

Suatu hari Jafar berkata kepada para pengikutnya: "Mari, marilah kita berjanji bahwa barangsiapa di antara kita yang memperoleh pembebasan pada Hari Kebangkitan akan memberikan syafaat bagi yang lainnya." Mereka berkata: "Wahai putra Rasul, bagaimana mungkin engkau membutuhkan syafaat kami padahal kakek buyutmu memberikan syafaat bagi seluruh umat manusia?" Jafar menjawab: "Tindakan-tindakanku adalah sedemikian rupa sehingga aku akan malu untuk memandang wajah kakek buyutku pada Hari Akhir." Melihat kesalahan diri sendiri adalah kualitas kesempurnaan, dan merupakan karakteristik dari mereka yang ditegakkan dalam hadirat Ilahi, baik mereka itu nabi, wali, maupun rasul. Rasul bersabda: "Jika Allah menghendaki kebaikan bagi seseorang, Dia memberinya wawasan akan kesalahan-kesalahannya." Barangsiapa menundukkan kepalanya dengan kerendahan hati, laksana seorang hamba, Allah akan meninggikan kondisinya di kedua dunia.

Kini aku akan menyebutkan secara ringkas Ahlul Suffah (*Ahl-i Ṣuffa*). Dalam sebuah buku berjudul "Jalan Raya Agama" (*Minháj al-Dín*), yang aku susun sebelum karya ini, aku telah memberikan uraian terperinci mengenai masing-masing dari mereka, namun di sini cukup dengan menyebutkan nama-nama dan "nama-nama kehormatan" mereka.

BAB IX

PENGHUNI SERAMBI (AHL-I ṢUFFA)

Ketahuilah bahwa seluruh Muslim sepakat bahwa Rasul memiliki sejumlah Sahabat, yang tinggal di Masjid beliau dan menyibukkan diri dalam ibadah, melepaskan diri dari dunia dan menolak untuk mencari penghidupan. Allah menegur Rasul demi kepentingan mereka dan berfirman:

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَه

"Janganlah engkau mengusir orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan petang hari, mereka mengharapkan wajah-Nya" (QS. al-An'am: 52).

Keutamaan-keutamaan mereka dimaklumkan oleh Kitabullah, dan dalam banyak tradisi Rasul yang telah sampai kepada kita. Diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbás bahwa Rasul melintasi Penghuni Serambi, dan melihat kefakiran serta mujahadah mereka lalu bersabda: "Bersukacitalah! Karena barangsiapa dari umatku yang bertekun dalam kondisi seperti kalian, dan merasa puas dengan keadaannya, maka ia akan menjadi salah satu kawanku di Surga." Di antara Ahl-i Ṣuffa[55] adalah Bilál bin Rabáḥ, Salmán al-Fárisí, Abú 'Ubayda bin al-Jarráḥ, Abu 'l-Yaqẓán 'Ammár bin Yásir, 'Abdalláh bin Mas'úd al-Hudhalí, saudaranya 'Utba bin Mas'úd, Miqdád bin al-Aswad, Khabbáb bin al-Aratt, Ṣuhayb bin Sinán, 'Utba bin Ghazwán, Zayd bin al-Khaṭṭáb, saudara dari Khalifah 'Umar; Abú Kabsha, pelayan Rasul; Abu 'l-Marthad Kinána bin al-Ḥusayn al-'Adawí; Sálim, pelayan Hudhayfa al-Yamání; 'Ukkásha bin Miḥṣan; Mas'úd bin Rabí' al-Fárisí; Abú Dharr Jundab bin Junáda al-Ghifárí; 'Abdalláh bin 'Umar; Ṣafwán bin Baydhá; Abú Dardá 'Uwaym bin 'Ámír; Abú Lubába bin 'Abd al-Mundhir; dan 'Abdalláh bin Badr al-Juhaní.

Syekh Abú 'Abd al-Raḥmán Muḥammad bin al-Ḥusayn al-Sulamí,[56] ahli tradisi (*naqqál*) Tasawuf dan transmitor dari ucapan-ucapan Syekh Sufi, telah menulis sejarah terpisah mengenai Ahl-i Ṣuffa, yang di dalamnya ia mencatat kebajikan, jasa, nama-nama, dan "nama-nama kehormatan" mereka. Ia menyertakan di antara mereka Misṭaḥ bin Uthátha bin 'Abbád, yang aku tidak sukai karena ia memulai fitnah tentang 'Á'isha, Ibu dari orang-orang Beriman. Abú Hurayra, dan Thawbán, dan Mu'ádh bin al-Ḥárith, dan Sá'ib bin Khallád, dan Thábit bin Wadí'at, dan Abú

55 Aku telah mengoreksi banyak nama berikut, yang salah ditulis dalam teks Persia, dengan merujuk pada berbagai karya bahasa Arab.

56 Lihat Brockelmann, i, 200.

‘Ísá ‘Uwaym bin Sá‘ida, dan Sálim bin ‘Umayr bin Thábit, dan Abu ’l-Yasar Ka‘b bin ‘Amr, dan Wahb bin Ma‘qal, dan ‘Abdalláh bin Unays, dan Ḥajjáj bin ‘Umar al-Aslamí termasuk dalam Ahl-i Ṣuffa. Kadang kala mereka mencari beberapa sarana penghidupan (*ta‘alluq ba-sababí kardandí*), namun mereka semua berada dalam satu derajat (kemuliaan) yang sama. Sesungguhnya, generasi Sahabat adalah generasi terbaik dari semua generasi; dan mereka adalah manusia terbaik dan paling utama, karena Allah menganugerahkan kepada mereka persahabatan dengan Rasul dan menjaga hati mereka dari noda.

BAB X

PARA IMAM KALANGAN TABI'IN

1. Uways al-Qaraní.
Ia hidup di zaman Rasul, namun terhalang untuk menemui beliau, pertama-tama karena ekstase (*jadzbah*) yang menguasainya, dan kedua karena kewajiban terhadap ibunya. Rasul bersabda kepada para Sahabat: "Ada seorang pria di Qaran, bernama Uways, yang pada hari Kebangkitan akan memberikan syafaat bagi banyak orang dari umatku, sebanyak jumlah domba suku Rabí'a dan Mudhar." Kemudian seraya berpaling kepada 'Umar dan 'Alí, beliau bersabda: "Kalian akan melihatnya. Ia adalah pria yang rendah hati, bertubuh sedang, dan berbulu; di sisi kirinya terdapat bercak putih, sebesar dirham, yang bukan berasal dari lepra (*pístí*), dan ia memiliki bercak serupa di telapak tangannya. Ketika kalian melihatnya, sampaikan salamku kepadanya, dan mintalah ia untuk mendoakan umatku." Setelah wafatnya Rasul, 'Umar datang ke Mekkah, dan berseru di tengah khutbah: "Wahai penduduk Najd, adakah penduduk asli Qaran di antara kalian?" Mereka menjawab, "Ya"; kemudian 'Umar memanggil mereka dan bertanya tentang Uways. Mereka berkata: "Ia adalah orang gila yang tinggal dalam kesunyian dan tidak bergaul dengan siapa pun. Ia tidak memakan apa yang dimakan manusia, dan ia tidak merasakan kegembiraan atau kesedihan. Ketika orang lain tersenyum ia menangis, dan ketika orang lain menangis ia tersenyum." 'Umar berkata: "Aku ingin melihatnya." Mereka menjawab: "Ia tinggal di padang pasir, jauh dari unta-unta kami." 'Umar dan 'Alí berangkat mencarinya. Mereka mendapatinya sedang salat, dan menunggu sampai ia selesai. Ia memberi salam kepada mereka dan menunjukkan tanda di sisinya dan telapak tangannya. Mereka memohon keberkahannya dan menyampaikan salam Rasul, serta memintanya untuk mendoakan umat Muslim. Setelah mereka tinggal bersamanya sebentar, ia berkata: "Kalian telah bersusah payah (untuk menemuiku); sekarang kembalilah, karena hari Kebangkitan sudah dekat, saat di mana kita akan saling melihat tanpa harus mengucapkan selamat tinggal. Saat ini aku sedang sibuk mempersiapkan diri menghadapi hari Kebangkitan." Ketika orang-orang Qaran pulang, mereka menunjukkan rasa hormat yang besar kepada Uways. Ia meninggalkan tempat kelahirannya dan datang ke Kúfa. Suatu hari ia terlihat oleh Harim bin Ḥayyán, namun setelah itu tidak ada yang melihatnya sampai periode perang saudara. Ia bertempur untuk 'Alí, dan gugur sebagai syahid pada pertempuran Ṣiffín.

Diriwayatkan bahwa ia berkata: “Keselamatan terletak dalam kesendirian (*uzlah*),” karena hati orang yang menyendiri bebas dari pikiran tentang “yang-selain”, dan dalam keadaan apa pun ia tidak berharap apa-apa dari umat manusia. Namun, jangan biarkan siapa pun membayangkan bahwa kesendirian (*waḥdat*) hanya terdiri dari hidup sendirian. Selama Setan berasosiasi dengan hati manusia, dan nafsu sensual berkuasa di dadanya, serta pikiran apa pun tentang dunia ini atau akhirat terjadi padanya sedemikian rupa sehingga membuatnya sadar akan umat manusia, maka ia tidak benar-benar berada dalam kesendirian; karena sama saja apakah ia mengambil kesenangan dalam benda itu sendiri atau dalam pikiran tentangnya. Oleh karena itu, penyendiri yang sejati tidak terganggu oleh masyarakat, namun ia yang pikirannya tersita mencari kesia-siaan untuk memperoleh kebebasan dari pikiran dengan mengasingkan diri. Agar dapat terputus dari umat manusia, seseorang harus menjadi intim dengan Allah, dan mereka yang telah menjadi intim dengan Allah tidak akan tersakiti oleh interaksi dengan umat manusia.

2. Harim bin Ḥayyán

Ia pergi mengunjungi Uways Qaraní, namun setibanya di Qaran ia mendapati bahwa Uways tidak lagi berada di sana. Dengan kekecewaan mendalam, ia kembali ke Mekkah, di mana ia mengetahui bahwa Uways tinggal di Kúfa. Ia berangkat ke sana, namun tidak dapat menemukannya untuk waktu yang lama. Akhirnya ia berangkat menuju Baṣra dan di tengah perjalanan ia melihat Uways, mengenakan jubah bertambal, sedang melakukan wudu di tepian sungai Efrat. Segera setelah ia naik dari pinggir sungai dan menyisir janggutnya, Harim maju menemuinya dan memberi salam padanya. Uways berkata: “Kedamaian besertamu, wahai Harim bin Ḥayyán!” Harim berseru: “Bagaimana engkau tahu bahwa aku adalah Harim?” Uways menjawab: “Ruhku mengenal ruhmu.” Ia berkata kepada Harim: “Jagalah hatimu” (*‘alayka bi-qalbika*), yakni “Lindungilah hatimu dari pikiran-pikiran tentang ‘yang-selain’”. Ucapan ini memiliki dua makna: (1) “Jadikanlah hatimu taat kepada Allah melalui mujahadah”, dan (2) “Jadikanlah dirimu taat kepada hatimu”.

Ini adalah dua prinsip yang sehat. Merupakan tugas para murid (*murídán*) untuk menjadikan hati mereka taat kepada Allah guna membersihkannya dari keakraban dengan keinginan-keinginan sia-sia dan nafsu, serta memutusnya dari pikiran-pikiran yang tidak pantas, dan memancangkannya pada metode untuk memperoleh kesehatan spiritual, pada pemeliharaan perintah-perintah, dan pada kontemplasi atas tanda-tanda Allah, sehingga hati mereka dapat menjadi kuil Cinta. Menjadikan diri taat kepada hati seseorang adalah tugas kaum ahli (*kámilán*), yang hati mereka telah diterangi oleh Allah dengan cahaya Keindahan (*Jamál*), dan dibebaskan dari segala sebab dan sarana, serta dikenakan jubah kedekatan (*qurb*), dan dengan demikian telah disingkapkan kepada mereka karunia-karunia-Nya serta memilih mereka untuk berkontemplasi kepada-Nya dan berada di dekat-Nya: oleh karena itu Dia telah menjadikan tubuh mereka selaras dengan hati mereka.

Golongan pertama adalah tuan dari hati mereka (*ṣáḥib al-qulúb*), golongan terakhir berada di bawah kekuasaan hati mereka (*maghlúb al-qulúb*); golongan

pertama mempertahankan atribut mereka (*báqi 'l-ṣifat*), golongan terakhir telah kehilangan atribut mereka (*fáni 'l-ṣifat*). Hakikat masalah ini merujuk kembali pada firman Allah: *Illá 'íbádaka minhumu 'l-mukhlaṣína*, "Kecuali hamba-hamba-Mu yang terpilih (disucikan) di antara mereka" (QS. al-Hijr: 40). Di sini sebagian membaca *mukhliṣína* alih-alih *mukhlaṣína*. Sang *mukhliṣ* (yang menyucikan diri) bersifat aktif, dan mempertahankan atributnya, namun sang *mukhlaṣ* (yang disucikan) bersifat pasif, dan telah kehilangan atributnya. Aku akan menjelaskan persoalan ini lebih lengkap di tempat lain. Golongan terakhir, yang menjadikan tubuh mereka selaras dengan hati mereka, dan yang hatinya menetap dalam kontemplasi kepada Allah, berada pada peringkat yang lebih tinggi daripada mereka yang melalui upaya sendiri membuat hati mereka patuh pada perintah-perintah Ilahi. Subjek ini memiliki fondasinya pada prinsip-prinsip kesadaran (*ṣaḥw*) dan kemabukan spiritual (*sukr*), serta pada prinsip kontemplasi (*musháhadat*) dan mujahadah (*mujáhadat*).

3. Ḥasan al-Baṣrí

"Nama kehormatan"-nya adalah Abú 'Alí; menurut yang lain, Abú Muḥammad atau Abú Sa'íd. Ia sangat dijunjung tinggi dan dihormati oleh kaum Sufi. Ia memberikan arahan-arahan halus terkait sains agama praktis (*'ilm-i mu'ámalat*). Aku telah membaca dalam Anekdot-anekdot bahwa seorang Badui datang kepadanya dan bertanya tentang kesabaran (*ṣabr*). Ḥasan menjawab: "Kesabaran ada dua macam: pertama, kesabaran dalam kemalangan dan penderitaan; dan kedua, kesabaran untuk menahan diri dari hal-hal yang Allah perintahkan untuk kita lepaskan dan larang untuk kita kejar." Orang Badui itu berkata: "Engkau adalah seorang zahid; aku belum pernah melihat orang yang lebih zahid daripada engkau." "Wahai Badui!" seru Ḥasan, "kezuhudanku tidak lain adalah keinginan, dan kesabaranku tidak lain adalah kurangnya ketabahan." Orang Badui itu memohon padanya untuk menjelaskan ucapan ini, "karena [katanya] engkau telah mengguncang keyakinanku." Ḥasan menjawab: "Kesabaranku dalam kemalangan dan kepasrahanku memaklumkan ketakutanku akan api Neraka, dan ini adalah kurangnya ketabahan (*jaza'*); dan kezuhudanku di dunia ini adalah keinginan akan dunia akhirat, dan ini adalah inti dari keinginan. Betapa utamanya ia yang tidak memikirkan kepentingannya sendiri! sehingga kesabarannya adalah demi Allah, bukan demi menyelamatkan dirinya dari Neraka; dan kezuhudannya adalah demi Allah, bukan untuk tujuan membawa dirinya ke Surga. Inilah tanda ketulusan sejati." Dan diriwayatkan bahwa ia berkata: "Bergaul dengan orang jahat menghasilkan kecurigaan terhadap orang baik." Ucapan ini sangat tepat dan sesuai bagi orang-orang di zaman sekarang, yang semuanya tidak percaya pada para kekasih Allah yang terhormat.

Alasan ketidakpercayaan mereka adalah karena mereka bergaul dengan para pretender Tasawuf, yang hanya memiliki bentuk-bentuk lahiriahnya; dan setelah mempersepsi tindakan mereka yang khianat, lidah mereka yang dusta, telinga mereka yang mendengarkan bait-bait kosong, mata mereka yang mengikuti

kesenangan dan nafsu, serta hati mereka yang terpancang pada pengumpulan harta yang tidak sah atau syubhat, mereka membayangkan bahwa para aspiran Tasawuf berperilaku dengan cara yang sama, atau bahwa inilah doktrin kaum Sufi itu sendiri, padahal sebaliknya, kaum Sufi bertindak dalam ketaatan kepada Allah, dan mengucapkan firman Allah, serta menjaga cinta Allah di hati mereka dan suara (*samá‘*) Allah di telinga mereka, serta keindahan kontemplasi Ilahi di mata mereka, dan seluruh pikiran mereka terpancang pada pemerolehan misteri-misteri suci di tempat di mana Visi dianugerahkan kepada mereka. Jika para pelaku kejahatan telah muncul di antara mereka dan telah mengadopsi praktik-praktik mereka, maka kejahatan tersebut harus dirujuk kepada mereka yang melakukannya. Siapa pun yang bergaul dengan anggota yang jahat dari suatu komunitas, ia melakukannya melalui kejahatannya sendiri, karena ia akan bergaul dengan orang baik jika ada kebaikan dalam dirinya.

4. Sa‘íd bin al-Musayyib

Dikatakan bahwa ia adalah seorang pria berwatak saleh yang menampakkan kemunafikan, bukan seorang munafik yang berpura-pura saleh. Cara bertindak seperti ini disetujui dalam Tasawuf dan dianggap terpuji oleh seluruh Syekh. Ia berkata: “Merasa puaslah dengan sedikit dari dunia ini selama agamamu aman, sebagaimana sebagian orang merasa puas dengan banyak darinya sementara agama mereka hilang,” yakni kefakiran tanpa kerusakan pada agama lebih baik daripada kekayaan dengan kelalaian. Diriwayatkan bahwa ketika ia berada di Mekkah seorang pria datang kepadanya dan berkata: “Beri tahu aku satu hal yang halal yang di dalamnya tidak ada ketidakhalalan.” Ia menjawab: “Zikir (*dhikr*) kepada Allah adalah hal halal yang di dalamnya tidak ada ketidakhalalan, dan memuji hal lain adalah hal tidak halal yang di dalamnya tidak ada kehalalan,” karena keselamatanmu terletak pada yang pertama dan kebinasaanmu pada yang terakhir.

BAB XI

PARA IMAM SETELAH MASA TABI'IN HINGGA ZAMAN KITA

1. Ḥabíb al-`Ajamí

Pertobatan (*tawbat*) beliau dimulai oleh Ḥasan al-Baṣrí. Pada mulanya beliau adalah seorang pemakan riba dan melakukan segala macam kejahatan, namun Allah memberinya tobat yang tulus, dan beliau mempelajari dari Ḥasan sebagian dari teori dan praktik agama. Bahasa ibunya adalah bahasa Persia (*'ajamí*), dan beliau tidak dapat berbicara bahasa Arab dengan benar. Suatu malam Ḥasan al-Baṣrí melewati pintu sel (kamar ibadah) beliau. Ḥabíb telah mengumandangkan azan dan sedang berdiri, menyibukkan diri dalam ibadah. Ḥasan masuk, namun tidak mau salat di bawah kepemimpinannya, karena Ḥabíb tidak mampu berbicara bahasa Arab dengan fasih atau melantunkan Al-Qur'an dengan benar. Pada malam yang sama, Ḥasan bermimpi melihat Allah dan berkata kepada-Nya: "Wahai Tuhan, di manakah letak keridaan-Mu?" dan Allah menjawab: "Wahai Ḥasan, engkau telah menemukan keridaan-Ku, namun tidak mengetahui nilainya: jika tadi malam engkau melaksanakan salatmu di belakang Ḥabíb, dan jika kebenaran niatnya telah menahanmu dari rasa tersinggung atas pelafalannya, niscaya Aku akan sangat rida kepadamu." Merupakan pengetahuan umum di antara kaum Sufi bahwa ketika Ḥasan al-Baṣrí melarikan diri dari Ḥajjáj, beliau memasuki sel Ḥabíb. Para prajurit datang dan berkata kepada Ḥabíb: "Apakah engkau melihat Ḥasan di suatu tempat?" Ḥabíb berkata: "Ya." "Di mana dia?" "Dia ada di dalam selku." Mereka masuk ke dalam sel, namun tidak melihat siapa pun di sana.

Berpikir bahwa Ḥabíb sedang mempermainkan mereka, mereka mencaci-makinya dan menyebutnya pembohong. Beliau bersumpah bahwa beliau telah mengatakan yang sebenarnya. Mereka kembali dua dan tiga kali, namun tetap tidak menemukan siapa pun, dan akhirnya pergi. Ḥasan segera keluar dan berkata kepada Ḥabíb: "Aku tahu ini berkat doa keberkahanmu sehingga Allah tidak menyingkap keberadaanku kepada orang-orang jahat ini, namun mengapa engkau memberi tahu mereka bahwa aku ada di sini?" Ḥabíb menjawab: "Wahai Guru, bukan karena doa keberkahanku mereka gagal melihatmu, melainkan melalui keberkahan dari kejujuranku mengatakan yang sebenarnya. Andaikata aku berbohong, kita berdua pasti akan dipermalukan." Ḥabíb ditanya: "Dengan hal apa Allah merasa rida?"

Beliau menjawab: “Dengan hati yang tidak ternoda oleh kemunafikan,” karena kemunafikan (*nifáq*) adalah lawan dari keselarasan (*wifáq*), dan kondisi rida (*ridhá*) adalah esensi dari keselarasan. Tidak ada hubungan antara kemunafikan dan cinta, dan cinta menetap dalam kondisi rida (terhadap apa pun yang ditetapkan oleh Allah). Oleh karena itu, kerelaan (*ridhá*) adalah karakteristik para wali Allah, sementara kemunafikan adalah karakteristik musuh-musuh-Nya. Ini adalah perkara yang sangat penting. Aku akan menjelaskannya di tempat lain.

2. Málik bin Dínár

Beliau adalah sahabat Ḥasan al-Baṣrí. Dínár adalah seorang budak, dan Málik lahir sebelum pembebasan ayahnya. Pertobatannya bermula sebagai berikut. Suatu malam beliau sedang bersenang-senang dengan sekelompok teman. Ketika mereka semua tertidur, sebuah suara keluar dari kecapi yang baru saja mereka mainkan: “Wahai Málik! mengapa engkau tidak bertobat?” Málik meninggalkan jalan-jalannya yang jahat dan pergi menemui Ḥasan al-Baṣrí, serta menunjukkan keteguhan dalam tobat. Beliau mencapai derajat yang sangat tinggi sehingga suatu ketika saat beliau berada di sebuah kapal, dan dicurigai mencuri sebuah permata, begitu beliau menengadahkan matanya ke langit, seluruh ikan di laut muncul ke permukaan, masing-masing membawa permata di mulutnya.

Málik mengambil salah satu permata itu, dan memberikannya kepada pria yang permatanya hilang; kemudian beliau menginjakkan kaki di atas laut dan berjalan hingga mencapai pantai. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Amalan yang paling aku cintai adalah ketulusan dalam berbuat,” karena suatu tindakan hanya menjadi sebuah amal berkat ketulusannya. Ketulusan (*sincerity*) memiliki relasi yang sama dengan tindakan sebagaimana ruh terhadap tubuh: sebagaimana tubuh tanpa ruh adalah benda mati, demikian pula tindakan tanpa ketulusan sepenuhnya hampa substansi. Ketulusan termasuk dalam golongan tindakan internal, sedangkan tindakan pengabdian termasuk dalam golongan tindakan eksternal: yang terakhir disempurnakan oleh yang terdahulu, sementara yang terdahulu memperoleh nilainya dari yang terakhir. Meskipun seseorang menjaga hatinya tetap tulus selama seribu tahun, hal itu bukanlah ketulusan sampai ketulusannya dipadukan dengan tindakan; dan meskipun ia melakukan tindakan eksternal selama seribu tahun, tindakannya tidak menjadi amal pengabdian sampai dipadukan dengan ketulusan.

3. Abú Ḥalím Ḥabíb bin Salím[57] al-Rá`í.

Beliau adalah sahabat Salmán al-Fárisí. Beliau meriwayatkan bahwa Rasul bersabda: “Niat seorang mukmin lebih baik daripada amalnya.” Beliau memiliki kawanan domba, dan rumahnya berada di tepi sungai Efrat. Jalan agamanya (*ṭaríq*) adalah penarikan diri dari dunia. Seorang Syekh tertentu meriwayatkan sebagai berikut: “Suatu ketika aku melintasi beliau dan mendapati beliau sedang salat, sementara seekor serigala menjaga domba-dombanya. Aku bertekad untuk mengunjunginya,

57 L. Aslam.

karena beliau tampak bagiku memiliki tanda-tanda keagungan. Setelah kami bertukar salam, aku berkata: 'Wahai Syekh! aku melihat serigala selaras dengan domba.' Beliau menjawab: 'Itu karena sang penggembala selaras dengan Allah.' Bersamaan dengan kata-kata itu, beliau menadahkan sebuah mangkuk kayu di bawah sebuah batu, dan dua mata air memancar dari batu tersebut, satu berisi susu dan satu berisi madu. 'Wahai Syekh!' seruku, saat beliau menyuruhku minum, 'bagaimana engkau mencapai derajat ini?' Beliau menjawab: 'Dengan ketaatan kepada Muhammad, Rasulullah. Wahai putraku! batu itu memberikan air kepada kaum Musa,[58] meskipun mereka tidak menaatinya, dan meskipun Musa tidak setara derajatnya dengan Muhammad: mengapa batu itu tidak memberikan susu dan madu kepadaku, sejauh aku taat kepada Muhammad, yang lebih unggul dari Musa?' Aku berkata: 'Berilah aku sepatah kata nasihat.' Beliau berkata: 'Janganlah menjadikan hatimu peti ketamakan dan perutmu bejana bagi hal-hal yang haram.'" Syekhku memiliki tradisi-tradisi lebih lanjut mengenai beliau, namun tidak mungkin bagiku untuk mencatat lebih dari ini (*andar waqt-i man dhíqí búd ú bísh az ín mumkin na-shud*), karena buku-bukuku tertinggal di Ghazna—semoga Allah menjaganya!—sementara aku sendiri telah menjadi tawanan di antara kaum yang tidak sejiwa (*dar miyán-i nájinsán*) di wilayah Laháwur, yang merupakan dependensi dari Múltán. Segala puji bagi Allah baik dalam suka maupun duka!

4. Abú Ḥázim al-Madaní

Beliau teguh dalam kefakiran, dan sangat mendalami berbagai jenis mujahadah. Amr binUthmán al-Makkí, yang menunjukkan semangat besar demi kepentingan beliau (*andar amr-i way ba-jidd báshad*), meriwayatkan bahwa saat ditanya apa yang beliau miliki, beliau menjawab: "Keridaan (*ridhá*) kepada Allah dan kemandirian dari umat manusia." Seorang Syekh tertentu pergi menemuinya dan mendapatinya sedang tidur. Ketika beliau terbangun, beliau berkata: "Aku baru saja bermimpi bahwa Rasul memberiku pesan untukmu, dan menyuruhku menginformasikan kepadamu bahwa memenuhi kewajiban terhadap ibu lebih baik daripada melakukan haji. Oleh karena itu, kembalilah, dan cobalah untuk menyenangkannya." Orang yang menceritakan kisah ini pun berbalik arah dan tidak jadi pergi ke Mekkah. Inilah semua yang telah aku dengar tentang Abú Ḥázim.

5. Muḥammad bin Wási

Beliau bergaul dengan banyak Tabi'in dan dengan beberapa Syekh kuno, serta memiliki pengetahuan sempurna tentang Tasawuf. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Aku tidak pernah melihat sesuatu pun tanpa melihat Allah di dalamnya." Ini adalah tahapan (*maqám*) Kontemplasi yang tinggi. Ketika seorang manusia dikuasai oleh cinta kepada Sang Pelaku (*al-Fá'il*), ia mencapai derajat sedemikian rupa sehingga dalam memandang perbuatan-Nya, ia tidak melihat perbuatan itu melainkan Sang Pelaku saja secara menyeluruh, sebagaimana ketika seseorang

58 Al-Qur'an VII: 160.

melihat sebuah lukisan dan hanya melihat sang pelukisnya. Makna sejati dari kata-kata ini sama dengan ucapan Ibrahim, Kekasih Allah (*Khalíl*) dan sang Rasul, yang berkata kepada matahari, bulan, dan bintang-bintang: “Inilah Tuhanku” (Al-Qur’an, VI: 76-78), karena saat itu beliau dikuasai oleh kerinduan (*shawq*), sehingga kualitas-kualitas kekasihnya tampak baginya dalam segala hal yang ia lihat. Para wali Allah mempersepsi bahwa alam semesta tunduk pada kekuasaan-Nya dan tertawan oleh kedaulatan-Nya, dan bahwa eksistensi seluruh makhluk ciptaan adalah ketiadaan jika dibandingkan dengan kekuatan Sang Pelaku darinya. Ketika mereka memandang hal itu dengan kerinduan, mereka tidak melihat apa yang tunduk, pasif, dan diciptakan, melainkan hanya melihat Yang Maha Kuasa, Sang Pelaku, Sang Pencipta. Aku akan membahas hal ini dalam bab tentang Kontemplasi. Beberapa orang telah jatuh ke dalam kekeliruan, dan menduga bahwa kata-kata Muḥammad bin Wási, “Aku melihat Allah di dalamnya,” melibatkan ruang pembagian dan penempatan (*makán-i tajziya ú ḥulúl*), yang merupakan kekufuran murni, karena tempat bersifat homogen dengan apa yang dikandung di dalamnya, dan jika seseorang mengasumsikan bahwa tempat itu diciptakan maka objek yang dikandungnya pun haruslah diciptakan; atau jika yang terakhir bersifat abadi maka yang terdahulu pun harus abadi: maka pernyataan ini membawa dua konsekuensi buruk, yang keduanya adalah kekufuran, yakni, baik bahwa makhluk ciptaan itu abadi (*qadím*) atau bahwa Sang Pencipta itu tidak abadi (*muḥdath*). Oleh karena itu, ketika Muḥammad bin Wási` berkata bahwa beliau melihat Allah dalam segala hal, yang beliau maksudkan adalah, sebagaimana telah aku jelaskan di atas, bahwa beliau melihat dalam hal-hal tersebut tanda-tanda, bukti-bukti, dan argumentasi tentang Allah.

Aku akan mendiskusikan di tempat yang semestinya beberapa poin halus yang berkaitan dengan pertanyaan ini.

6. Abú Ḥanífa Numán bin Thábit al-Kharráz

Beliau adalah Imam dari para Imam dan teladan bagi kaum Suni. Beliau berakar kuat dalam amal mujahadah dan pengabdian, serta merupakan otoritas besar dalam prinsip-prinsip Tasawuf. Pada mulanya beliau ingin mengasingkan diri dan meninggalkan pergaulan manusia, karena beliau telah membuat hatinya bebas dari setiap pikiran tentang kekuasaan dan kemegahan manusiawi. Namun, suatu malam beliau bermimpi bahwa beliau sedang mengumpulkan tulang-belulang Rasul dari makam, dan memilih sebagian serta membuang yang lain. Beliau terbangun dengan ketakutan dan bertanya kepada salah seorang murid Muḥammad bin Sírín[59] (untuk menafsirkan mimpi tersebut). Pria ini berkata kepadanya: “Engkau akan mencapai peringkat tinggi dalam pengetahuan tentang Rasul dan dalam memelihara ketetapan beliau (*sunnat*), sehingga engkau akan menyaring mana yang asli dari yang palsu.” Di lain waktu Abú Ḥanífa bermimpi bahwa Rasul bersabda

59 Seorang teolog terkenal, yang wafat pada 110 H. Lihat Ibn Khallikán, No. 576. Sebuah karya yang masih ada mengenai tafsir mimpi diatribusikan kepadanya (Brockelmann, i, 66).

kepadanya: "Engkau telah diciptakan untuk tujuan menghidupkan kembali ketetapan-ketetapanku." Beliau adalah guru dari banyak Syekh, misal Ibráhím bin Adham, Fudhayl binIyádh, Dáwud Ṭá´í, dan Bishr Ḥáfí.

Pada masa pemerintahan Khalifah Manṣúr, sebuah rencana dibentuk untuk menunjuk salah satu dari orang-orang berikut ke jabatan Qadi: Abú Ḥanífa, Sufyán Thawrí, Misar bin Kidám, dan Shurayḥ. Saat mereka sedang melakukan perjalanan bersama untuk menemui Manṣúr, yang telah memanggil mereka ke hadapannya, Abú Ḥanífa berkata kepada rekan-rekannya: "Aku akan menolak jabatan ini melalui suatu muslihat, Misar akan berpura-pura gila, Sufyán akan melarikan diri, dan Shurayḥ akan dijadikan Qadi." Sufyán melarikan diri dan naik ke atas kapal, memohon kepada kapten kapal untuk menyembunyikannya dan menyelamatkannya dari hukuman mati. Yang lainnya diantar masuk ke hadapan Khalifah. Manṣúr berkata kepada Abú Ḥanífa: "Engkau harus bertindak sebagai Qadi." Abú Ḥanífa menjawab: "Wahai Amirul Mukminin, aku bukan orang Arab, melainkan salah satu dari pelayan mereka; dan para pemimpin Arab tidak akan menerima keputusan-keputusanku." Manṣúr berkata: "Masalah ini tidak ada hubungannya dengan silsilah: ia menuntut ilmu, dan engkau adalah doktor yang paling terkemuka saat ini." Abú Ḥanífa bersikeras bahwa beliau tidak layak menduduki jabatan itu. "Apa yang baru saja aku katakan menunjukkan hal itu," seru beliau; "karena jika aku berkata jujur maka aku tidak memenuhi kualifikasi, dan jika aku berbohong maka tidaklah benar seorang pembohong menjadi hakim atas umat Muslim, dan engkau memercayakannya dengan nyawa, harta, dan kehormatan rakyatmu." Beliau lolos dengan cara ini. Kemudian Misar maju ke depan dan memegang tangan Khalifah seraya berkata: "Bagaimana kabarmu, dan anak-anakmu, serta binatang-binatang tungganganmu?" "Bawa dia pergi," teriak Manṣúr, "dia gila!" Akhirnya, Shurayḥ diberi tahu bahwa ia harus mengisi jabatan yang kosong tersebut. "Aku sedang melankolis," katanya, "dan berpikiran dangkal," yang atas dasar itu Manṣúr menyarankannya untuk meminum ramuan dan obat-obatan (*aṣídahá-yi muwáfiq ú nabídhhá-yi muthallath*) sampai inteleknya pulih sepenuhnya. Maka Shurayḥ dijadikan Qadi, dan Abú Ḥanífa tidak pernah berbicara sepatah kata pun lagi kepadanya. Kisah ini mengilustrasikan tidak hanya kecerdasan Abú Ḥanífa, melainkan juga kepatuhannya pada jalan kebenaran dan keselamatan, serta ketetapan hatinya untuk tidak membiarkan dirinya terpedaya dengan mencari popularitas dan kemasyhuran duniawi. Hal ini menunjukkan, terlebih lagi, kesehatan dari celaan (*malámat*), karena ketiga pria terhormat ini menempuh suatu muslihat demi menghindari popularitas. Sangat berbeda dengan para doktor di zaman sekarang, yang menjadikan istana para pangeran sebagai kiblat mereka dan rumah para pelaku kejahatan sebagai kuil mereka.

Suatu ketika seorang doktor dari Ghazna, yang mengklaim sebagai seorang teolog terpelajar dan pemimpin agama, menyatakan sebagai bid'ah pengenaan jubah bertambal (*muraqqa`a*). Aku berkata kepadanya: "Engkau tidak menyebut

bid’ah pengenaan jubah brokat,[60] yang terbuat sepenuhnya dari sutera dan, selain secara intrinsik tidak sah bagi pria untuk mengenakannya, telah dimohon dengan paksa—yang mana itu tidak sah—dari para pelaku kejahatan yang hartanya mutlak tidak sah. Lalu, mengapa bid’ah mengenakan pakaian yang sah, yang didapat dari tempat yang sah, dan dibeli dengan uang yang sah? Jika engkau tidak dikendalikan oleh keangkuhan bawaan dan oleh kesalahan jiwamu, niscaya engkau akan menyatakan pendapat yang lebih bijaksana. Wanita boleh mengenakan pakaian sutera secara sah, namun itu tidak sah bagi pria, dan hanya diperbolehkan (*mubáḥ*) bagi orang gila. Jika engkau mengakui kebenaran dari kedua pernyataan ini, maka engkau dimaafkan (atas pengutukanmu terhadap jubah bertambal). Semoga Allah menyelamatkan kita dari kurangnya keadilan!”

Yaḥyá bin Mu`ádh al-Rází meriwayatkan sebagai berikut: “Aku bermimpi bahwa aku berkata kepada Rasul, ‘Wahai Rasulullah, di manakah aku harus mencari-Mu?’ Beliau menjawab: ‘Dalam ilmu Abú Ḥanífa.’”

Suatu kali, ketika aku berada di Suriah, aku tertidur di makam Bilál sang Muazin,[61] dan bermimpi bahwa aku berada di Mekkah, dan bahwa Rasul masuk melalui gerbang Banú Shayba, dengan penuh kelembutan mendekap seorang lelaki tua di dadanya dengan cara yang sama seperti orang biasa menggendong anak-anak; dan bahwa aku berlari kepada beliau dan mencium bagian punggung kakinya, serta berdiri keheranan siapakah lelaki tua itu; dan bahwa Rasul secara mukjizat menyadari pikiran rahasiaku dan berkata kepadaku, “Inilah Imam-mu dan Imam dari penduduk negerimu,” yang beliau maksudkan adalah Abú Ḥanífa. Sebagai konsekuensi dari mimpi ini, aku memiliki harapan besar bagi diriku sendiri dan juga bagi penduduk negeriku. Mimpi ini meyakinkanku, terlebih lagi, bahwa Abú Ḥanífa adalah salah satu dari mereka yang, setelah memfanakan kualitas alamiah mereka, terus melaksanakan ketetapan hukum suci, sebagaimana tampak dari fakta bahwa beliau digendong oleh Rasul. Jika beliau berjalan sendiri, atribut-atributnya pastilah masih menetap, dan orang semacam itu bisa saja meleset atau mengenai sasaran; namun sejauh beliau digendong oleh Rasul, atribut-atributnya pastilah non-eksis sementara beliau ditopang oleh atribut-atribut hidup dari sang Rasul. Rasul tidak mungkin keliru, dan sama mustahilnya bahwa seseorang yang ditopang oleh Rasul akan jatuh ke dalam kesalahan.

Ketika Dáwud Ṭá´í telah memperoleh ilmu dan menjadi otoritas terkenal, beliau pergi menemui Abú Ḥanífa dan berkata kepadanya: “Apa yang harus aku lakukan sekarang?” Abú Ḥanífa menjawab: “Praktikkan apa yang telah engkau pelajari, karena teori tanpa praktik adalah laksana tubuh tanpa ruh.” Ia yang merasa puas dengan ilmu semata bukanlah orang yang berilmu, dan orang yang benar-benar berilmu tidak merasa puas dengan ilmu semata.

Demikian pula, bimbingan Ilahi (*hidáyat*) melibatkan mujahadah (*mujáhadat*), yang tanpanya kontemplasi (*musháhadat*) tidak dapat dicapai. Tidak ada

60 Teks tersebut tertulis *jáma-i ḥashíshí ú díbaqí*. Tampaknya kata pertama seharusnya ditulis “*khashíshí*”. Hal ini digambarkan dalam Kamus Persia Vullers sebagai “sejenis pakaian”.

61 Bilál bin Rabáḥ, Muazin Nabi, dimakamkan di Damaskus.

pengetahuan tanpa amal, karena pengetahuan adalah produk dari amal, dan dilahirkan serta dikembangkan dan dijadikan bermanfaat melalui berkah-berkah amal. Kedua hal tersebut tidak dapat dipisahkan dengan cara apa pun, sebagaimana cahaya matahari tidak dapat dipisahkan dari matahari itu sendiri.

7. Abdalláh bin Mubárak al-Marwazí

Beliau adalah Imam pada zamannya dan bergaul dengan banyak Syekh terkemuka. Beliau adalah penulis karya-karya termasyhur dan mukjizat-mukjizat terkenal. Peristiwa pertobatannya diceritakan sebagai berikut: Beliau jatuh cinta pada seorang gadis, dan suatu malam di musim dingin beliau menempatkan diri di kaki tembok rumah gadis itu, sementara sang gadis naik ke atap, dan mereka berdua tetap saling menatap hingga fajar menyingsing. KetikaAbdalláh mendengar panggilan salat subuh, beliau mengira itu adalah waktu salat isya; dan hanya ketika matahari mulai bersinar barulah beliau menyadari bahwa beliau telah menghabiskan sepanjang malam dalam kontemplasi penuh ekstase terhadap kekasihnya. Beliau mengambil pelajaran dari hal ini, dan berkata pada diri sendiri: "Malu padamu, wahai putra Mubárak! Apakah engkau berdiri sepanjang malam demi kesenanganmu sendiri, namun menjadi geram ketika sang Imam membaca bab yang panjang dari Al-Qur'an?" Beliau bertobat dan membaktikan diri pada studi, serta memasuki kehidupan asketisme, yang di dalamnya beliau mencapai derajat tinggi sedemikian rupa sehingga suatu ketika ibunya mendapati beliau tertidur di kebun, sementara seekor ular besar sedang mengusir nyamuk dari tubuhnya dengan sebatang kemangi yang dipegang di mulutnya. Kemudian beliau meninggalkan Merv dan tinggal untuk beberapa waktu di Baghdád, bergaul dengan para Syekh Sufi, dan juga menetap beberapa lama di Mekkah. Ketika beliau kembali ke Merv, penduduk kota menerimanya dengan persahabatan dan mendirikan baginya kursi keprofesoran dan balai kuliah (*dars ú majlis nihádand*). Pada zaman itu separuh populasi Merv adalah pengikut Tradisi (Hadis) dan separuh lainnya penganut Opini (Rasio), persis seperti di masa sekarang. Mereka memanggilnya *Radhí al-faríqayn* karena kesepakatannya dengan kedua belah pihak, dan masing-masing pihak mengklaimnya sebagai bagian dari diri mereka. Beliau membangun dua biara (*ribáṭ*) di Merv—satu untuk para pengikut Tradisi dan satu untuk para pengikut Opini—yang mempertahankan konstitusi aslinya hingga hari ini. Setelah itu beliau kembali ke Hijaz dan menetap di Mekkah. Saat ditanya keajaiban apa yang telah beliau lihat, beliau menjawab: "Aku melihat seorang rahib Kristen (*ráhib*), yang kurus kering karena mujahadah dan bungkuk karena takut kepada Allah. Aku memintanya untuk menunjukkan kepadaku jalan menuju Allah. Ia menjawab, 'Jika engkau mengenal Allah, engkau akan tahu jalan menuju-Nya.' Kemudian ia berkata, 'Aku menyembah-Nya meskipun aku tidak mengenal-Nya, sedangkan engkau mendurhakai-Nya padahal engkau mengenal-Nya,' yakni 'pengetahuan menuntut rasa takut, namun aku melihat bahwa engkau merasa percaya diri; dan kekufuran menuntut kebodohan, namun aku merasakan takut di dalam diriku.' Aku

mencamkan hal ini di hati, dan ia menahanku dari banyak perbuatan buruk."

Diriwayatkan bahwa `Abdalláh bin Mubárak berkata: "Ketenangan adalah haram bagi hati para Wali Allah," karena mereka bergejolak di dunia ini karena mencari Allah (*ṭalab*) dan di akhirat nanti karena ekstase (*ṭarab*); mereka tidak diizinkan untuk beristirahat di sini selama mereka absen dari Allah, tidak pula di sana, selama mereka menikmati hadirat, manifestasi, dan visi Allah. Maka dunia ini bahkan laksana akhirat di mata mereka, dan akhirat bahkan laksana dunia ini, karena ketenangan hati menuntut dua hal, antara pencapaian tujuan seseorang atau ketidakpedulian terhadap objek keinginan seseorang. Karena Dia tidak untuk dicapai di dunia ini maupun akhirat, maka hati tidak pernah bisa beristirahat dari denyutan cinta; dan karena ketidakpedulian adalah haram bagi mereka yang mencintai-Nya, maka hati tidak pernah bisa beristirahat dari gejolak mencari-Nya. Ini adalah prinsip yang kokoh dalam jalan para pakar spiritual.

8. Abú Alí al-Fudhayl binIyádh

Beliau adalah salah satu dari kaum fakir (*ṣa`álík*) kaum Sufi, dan salah satu dari orang-orang mereka yang paling menonjol dan termasyhur. Pada mulanya beliau biasa melakukan perampokan jalanan antara Merv dan Báward, namun beliau selalu cenderung pada kesalehan, dan selalu menunjukkan watak yang dermawan serta murah hati, sehingga beliau tidak akan menyerang kafilah yang di dalamnya terdapat wanita, atau mengambil harta siapa pun yang stoknya sedikit; dan beliau membiarkan para pengelana menyimpan sebagian harta mereka, sesuai dengan kemampuan masing-masing. Suatu hari seorang pedagang berangkat dari Merv. Teman-temannya menyarankannya untuk membawa pengawal, namun ia berkata kepada mereka: "Aku telah mendengar bahwa Fudhayl adalah orang yang takut kepada Allah;" dan alih-alih melakukan apa yang mereka inginkan, ia menyewa seorang pembaca Al-Qur'an dan menaikkannya ke atas unta agar ia dapat membaca Al-Qur'an dengan keras siang dan malam selama perjalanan. Ketika mereka sampai di tempat di mana Fudhayl sedang mengintai, sang pembaca kebetulan sedang melantunkan: "Belumkah datang waktunya bagi orang-orang yang beriman, untuk tunduk hati mereka mengingat Allah?" (Al-Qur'an, LVII: 16). Hati Fudhayl melunak. Beliau bertobat dari urusan yang beliau jalani, dan memiliki daftar tertulis dari orang-orang yang telah beliau rampok lalu beliau memenuhi seluruh klaim mereka terhadapnya. Kemudian beliau pergi ke Mekkah dan menetap di sana untuk beberapa waktu serta berkenalan dengan beberapa wali Allah. Setelah itu beliau kembali ke Kúfa, di mana beliau bergaul dengan Abú Ḥanífa. Beliau telah mewariskan riwayat-riwayat yang dijunjung tinggi oleh para Ahli Hadis, dan beliau adalah penulis ucapan-ucapan luhur mengenai hakikat Tasawuf dan Pengetahuan Ilahi. Tercatat bahwa beliau berkata: "Barangsiapa mengenal Allah sebagaimana Dia sepatutnya dikenal, niscaya ia menyembah-Nya dengan seluruh kekuatannya," karena setiap orang yang mengenal Allah mengakui karunia, kebajikan, dan rahmat-Nya, dan oleh karena itu mencintai-Nya; dan karena ia mencintai-Nya maka

ia menaati-Nya sejauh ia memiliki kekuatan, karena tidaklah sulit untuk menaati mereka yang dicintai. Oleh karena itu, semakin seseorang mencintai, semakin ia patuh, dan cinta ditingkatkan oleh pengetahuan yang sejati.[62] Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Dunia adalah rumah gila, dan orang-orang di dalamnya adalah orang gila yang mengenakan belenggu dan rantai." Nafsu adalah belenggu kita dan dosa adalah rantai kita.

Fadhl bin Rabímeriwayatkan sebagai berikut: "Aku mendampingi Hárún al-Rashíd ke Mekkah. Ketika kami telah melaksanakan haji, beliau berkata kepadaku, 'Adakah seorang abdi Allah di sini sehingga aku dapat mengunjunginya?' Aku menjawab, 'Ya, adaAbd al-Razzáq Ṣanání.'[63] Kami pergi ke rumahnya dan berbicara dengannya sebentar. Ketika kami hendak pergi, Hárún menyuruhku bertanya kepadanya apakah ia memiliki utang. Ia berkata, 'Ya,' dan Hárún memberi perintah agar utang-utang itu dibayar. Saat keluar, Hárún berkata kepadaku, 'Wahai Fadhl, hatiku masih berhasrat untuk melihat seorang pria yang lebih besar dari orang ini.' Aku mengantarnya ke Sufyán binUyayna.[64] Kunjungan kami berakhir dengan cara yang sama. Hárún memberi perintah untuk membayar utang-utangnya dan pergi. Kemudian beliau berkata kepadaku, 'Aku ingat bahwa Fudhayl bin Iyádh ada di sini; mari kita pergi menemuinya.' Kami mendapatinya di sebuah kamar atas, sedang melantunkan sebuah ayat Al-Qur'an. Ketika kami mengetuk pintu, ia berseru, 'Siapa di sana?' Aku menjawab, 'Amirul Mukminin.' 'Apa urusanku dengan Amirul Mukminin?' katanya. Aku berkata, 'Bukankah ada Tradisi Kenabian yang menyatakan bahwa tidak seorang pun boleh merendahkan dirinya dalam pengabdian kepada Allah?' Ia menjawab, 'Ya, namun kerelaan terhadap kehendak Allah (*ridhá*) adalah kemuliaan abadi dalam opini kaum *quietist*: engkau melihat perendahanku, namun aku melihat kemuliaanku.' Kemudian ia turun dan membuka pintu, lalu memadamkan lampu dan berdiri di sudut. Hárún masuk dan mencoba mencarinya. Tangan mereka bersentuhan. Fudhayl berseru, 'Aduhai! tidak pernah aku merasakan tangan yang lebih lembut: akan sangat menakjubkan jika ia lolos dari siksaan Ilahi.' Hárún mulai menangis, dan menangis begitu hebat hingga ia pingsan. Ketika ia sadar kembali, ia berkata, 'Wahai Fudhayl, berilah aku sepatah kata nasihat.' Fudhayl berkata: 'Wahai Amirul Mukminin, leluhurmu (Abbás) adalah paman dari al-Muṣṭafá. Beliau meminta kepada Nabi agar memberinya kekuasaan atas manusia. Nabi menjawab, "Wahai pamanku, Aku akan memberimu kekuasaan atas dirimu sendiri untuk sesaat," yakni satu saat ketaatanmu kepada Allah lebih baik daripada seribu tahun ketaatan manusia kepadamu, karena kekuasaan membawa penyesalan pada Hari Kiamat' (*al-imárat yawm al-qiyámat nadámat*). Hárún berkata, 'Berilah aku nasihat lebih lanjut.' Fudhayl melanjutkan: 'Ketika Umar binAbd al-Azíz ditunjuk sebagai Khalifah, beliau memanggil Sálim binAbdalláh dan Rajá bin Ḥayát, serta Muḥammad bin Ka`b al-Qurażí, dan berkata kepada mereka, "Apa yang harus aku lakukan dalam musibah ini? karena aku menganggapnya sebagai musibah, meskipun orang pada

62 Di sini penulis menceritakan dua anekdot yang mengilustrasikan pengabdian Muhammad.
63 Beliau wafat pada 211 H. Lihat Ibn Khallikán, No. 409.
64 Wafat pada 168 H. Lihat Ibn Khallikán, No. 266.

umumnya menganggapnya sebagai anugerah.” Salah satu dari mereka menjawab: “Jika engkau ingin diselamatkan besok dari siksaan Ilahi, anggaplah para sesepuh Muslim sebagai ayahmu, dan pemuda mereka sebagai saudaramu, dan anak-anak mereka sebagai anak-anakmu. Seluruh wilayah Islam adalah rumahmu, dan rakyatnya adalah keluargamu. Kunjungilah ayahmu, dan hormatilah saudaramu, dan bersikaplah santun kepada anak-anakmu.’” Kemudian Fudhayl berkata: ‘Wahai Amirul Mukminin, aku takut kalau-kalau wajah tampanmu itu jatuh ke dalam api Neraka. Takutlah kepada Allah, dan laksanakan kewajibanmu kepada-Nya lebih baik daripada ini.’ Hárún bertanya kepada Fudhayl apakah ia memiliki utang. Beliau menjawab, ‘Ya, utang yang aku miliki kepada Allah, yakni ketaatan kepada-Nya; celakalah aku, jika Dia memanggilku untuk mempertanggungjawabkannya!’ Hárún berkata, ‘Wahai Fudhayl, aku sedang berbicara tentang utang kepada manusia.’ Beliau menjawab, ‘Segala puji bagi Allah! Karunia-Nya terhadapku sangat besar, dan aku tidak punya alasan untuk mengeluhkan-Nya kepada hamba-hamba-Nya.’ Hárún menawarinya sebuah pundi berisi seribu dinar, seraya berkata, ‘Gunakanlah uang ini untuk beberapa keperluanmu sendiri.’

Fudhayl berkata, ‘Wahai Amirul Mukminin, nasihat-nasihatku tidak memberimu manfaat apa pun. Di sini sekali lagi engkau berperilaku salah dan tidak adil.’ Hárún berseru, ‘Bagaimana bisa begitu?’ Fudhayl berkata, ‘Aku ingin engkau selamat, namun engkau ingin melemparkanku ke dalam kebinasaan: bukankah ini tidak adil?’ Kami berpamitan darinya dengan air mata di mata kami, dan Hárún berkata kepadaku, ‘Wahai Fadhl, Fudhayl benar-benar seorang raja.’”

Semua ini menunjukkan kebenciannya terhadap dunia dan penghuninya, serta penghinaannya terhadap kemegahannya, dan penolakannya untuk merendahkan diri di hadapan orang-orang duniawi demi keuntungan duniawi.

9. Abu ‘l-Faydh Dhu ‘l-Nún bin Ibráhím al-Miṣrí

Ia adalah putra seorang Nubia, dan namanya adalah Thawbán. Ia merupakan salah satu yang terbaik dari sekte ini, dan salah satu spiritualis tersembunyi (*‘ayyárán*) mereka yang paling menonjol, karena ia menapaki jalan penderitaan dan menempuh jalan celaan (*malámat*). Seluruh penduduk Mesir terombang-ambing dalam keraguan mengenai kondisinya yang sejati, dan tidak memercayainya hingga ia wafat. Pada malam kewafatannya, tujuh puluh orang bermimpi melihat Rasul, yang bersabda: “Aku datang untuk menemui Dhu ‘l-Nún, kekasih Allah.” Dan setelah kematiannya, kata-kata berikut ditemukan terukir di dahinya: *Inilah kekasih Allah, yang mati dalam cinta kepada Allah, terbunuh oleh Allah.* Pada pemakamannya, burung-burung di udara berkumpul di atas jenazahnya, dan menautkan sayap-sayap mereka hingga menaunginya. Melihat hal ini, seluruh penduduk Mesir merasa sesal dan bertobat atas ketidakadilan yang telah mereka lakukan kepadanya. Ia memiliki banyak ucapan yang indah dan mengagumkan mengenai hakikat-hakikat pengetahuan mistis. Ia berkata, sebagai contoh: “Sang gnostik (*‘árif*) semakin rendah hati setiap hari, karena ia semakin mendekat kepada Tuhannya setiap saat,” sejauh

dengan demikian ia menjadi sadar akan kedahsyatan Omnipotensi Ilahi, dan ketika keagungan Allah telah menguasai hatinya, ia melihat betapa jauhnya ia dari Allah dan bahwa tidak ada jalan untuk menjangkau-Nya; maka kerendahhatiannya pun bertambah. Demikianlah Musa berkata, ketika ia bermunajat kepada Allah: "Wahai Tuhanku, di mana aku harus mencari-Mu?" Allah menjawab: "Di antara mereka yang hatinya hancur." Musa berkata: "Wahai Tuhanku, tidak ada hati yang lebih hancur dan berputus asa daripada hatiku." Allah menjawab: "Maka Aku berada di tempat engkau berada." Oleh karena itu, siapa pun yang mengaku mengenal Allah tanpa kerendahhatian dan rasa takut adalah orang bodoh yang jahil, bukan seorang gnostik. Tanda dari pengetahuan sejati adalah ketulusan kehendak, dan kehendak yang tulus memutus seluruh sebab-sebab sekunder dan memutuskan segala ikatan hubungan, sehingga tidak ada yang tersisa kecuali Allah. Dhu 'l-Nún berkata: "Ketulusan (*ṣidq*) adalah pedang Allah di muka bumi: ia memotong segala sesuatu yang disentuhnya." Kini ketulusan memandang kepada Sang Penyebab (*al-Musabbib*), dan tidak terdiri dari afirmasi terhadap sebab-sebab sekunder. Mengafirmasi yang terakhir berarti menghancurkan prinsip ketulusan.

Di antara kisah-kisah yang diceritakan tentang Dhu 'l-Nún, aku telah membaca bahwa suatu hari ia sedang berlayar bersama murid-muridnya di sebuah perahu di Sungai Nil, sebagaimana kebiasaan penduduk Mesir saat mereka menginginkan rekreasi. Perahu lain datang mendekat, dipenuhi dengan orang-orang yang bersuka ria, yang perilaku tidak pantasnya begitu memuakkan para murid sehingga mereka memohon kepada Dhu 'l-Nún untuk memohon kepada Allah agar menenggelamkan perahu tersebut. Dhu 'l-Nún mengangkat tangannya dan berseru: "Wahai Tuhanku, sebagaimana Engkau telah memberikan orang-orang ini kehidupan yang menyenangkan di dunia ini, berikanlah pula mereka kehidupan yang menyenangkan di akhirat nanti!" Para murid terkejut oleh doanya. Ketika perahu itu mendekat dan orang-orang di dalamnya melihat Dhu 'l-Nún, mereka mulai menangis dan memohon ampun, serta menghancurkan kecapi-kecapi mereka dan bertobat kepada Allah. Dhu 'l-Nún berkata kepada murid-muridnya: "Kehidupan yang menyenangkan di akhirat adalah pertobatan di dunia ini. Kalian dan mereka semua merasa puas tanpa ada yang dirugikan." Ia bertindak demikian karena kasih sayangnya yang luar biasa terhadap kaum Muslim, mengikuti teladan sang Rasul, yang meskipun menerima perlakuan buruk dari orang-orang kafir, tidak pernah berhenti bersabda: "Ya Allah! berilah petunjuk kepada kaumku, karena mereka tidak mengetahui." Dhu 'l-Nún meriwayatkan bahwa saat ia sedang menempuh perjalanan dari Yerusalem ke Mesir, ia melihat di kejauhan seseorang sedang maju ke arahnya, dan ia merasa terdorong untuk mengajukan sebuah pertanyaan. Ketika orang tersebut mendekat, ia melihat bahwa itu adalah seorang wanita tua yang membawa tongkat (*'ukkáza*[65]), dan mengenakan tunik wol (*jubba*). Ia bertanya kepadanya dari mana ia datang. Wanita itu menjawab: "Dari Allah." "Dan ke mana

65 Menurut glosarium marjinal dalam I, *'ukkáza* adalah sebuah tripod tempat botol air dari kulit digantungkan.

engkau pergi?” “Kepada Allah.” Dhu ‘l-Nún mengeluarkan sekeping emas yang ia bawa dan menawarkannya kepada wanita itu, namun ia mengibaskan tangannya di depan wajah Dhu ‘l-Nún dan berseru: “Wahai Dhu ‘l-Nún, anggapan yang engkau bentuk tentang diriku bersumber dari kelemahan intelegensimu. Aku bekerja demi Allah, dan tidak menerima apa pun kecuali dari-Nya. Aku menyembah-Nya semata dan mengambil dari-Nya semata.” Dengan kata-kata ini ia melanjutkan perjalanannya.

Ucapan wanita tua itu bahwa ia bekerja demi Allah adalah bukti dari ketulusannya dalam cinta. Manusia dalam urusan mereka dengan Allah terbagi menjadi dua golongan. Sebagian membayangkan bahwa mereka bekerja demi Allah padahal mereka sebenarnya bekerja untuk diri mereka sendiri; dan meskipun pekerjaan mereka tidak dilakukan dengan motif duniawi, mereka mengharapkan imbalan di akhirat. Golongan lainnya tidak memikirkan pahala atau hukuman di akhirat, sebagaimana mereka tidak memikirkan pamer dan reputasi di dunia ini, melainkan bertindak semata-mata karena rasa hormat terhadap perintah-perintah Allah. Cinta mereka kepada Allah menuntut mereka untuk melupakan setiap kepentingan egoistik saat mereka melakukan perintah-Nya. Golongan yang pertama membayangkan bahwa apa yang mereka lakukan demi akhirat, mereka lakukan demi Allah, dan gagal menyadari bahwa orang yang saleh memiliki kepentingan diri yang lebih besar dalam pengabdian daripada orang jahat dalam dosa, karena kesenangan pendosa hanya bertahan sesaat, sedangkan pengabdian adalah kebahagiaan selamanya. Selain itu, keuntungan apa yang diperoleh Allah dari latihan-latihan religius umat manusia, atau kerugian apa dari tidak dilaksanakannya hal tersebut? Jika seluruh dunia bertindak dengan kejujuran Abú Bakr, keuntungan itu sepenuhnya milik mereka, dan jika dengan kedustaan Firaun, kerugian itu sepenuhnya milik mereka, sebagaimana Allah telah berfirman: “Jika kamu berbuat baik, (berarti) kamu berbuat baik bagi dirimu sendiri, dan jika kamu berbuat jahat, maka (kerugian kejahatan) itu bagi dirimu sendiri” (Al-Qur’an, XVII: 7); dan juga: “Barangsiapa yang berjihad [dalam agama], maka sesungguhnya jihadnya itu untuk dirinya sendiri. Sungguh, Allah Maha Kaya dari seluruh alam” (Al-Qur’an, XXIX: 6). Mereka mencari bagi diri mereka sendiri kerajaan yang kekal dan berkata, “Kami bekerja demi Allah”; namun menapaki jalan cinta adalah hal yang berbeda. Para pecinta, dalam memenuhi perintah Ilahi, hanya memandang pada terlaksananya kehendak Sang Kekasih, dan tidak memiliki mata untuk hal lain apa pun.

Topik serupa akan dibahas dalam bab tentang Ketulusan (*ikhláṣ*).

10. Abú Isḥáq Ibráhím bin Adham bin Manṣúr

Ia unik dalam Jalannya, dan pemimpin bagi orang-orang sezamannya. Ia adalah murid dari Rasul Khidhr. Ia bertemu dengan sejumlah besar Syekh Sufi kuno, dan bergaul dengan Imám Abú Ḥanífa, yang darinya ia mempelajari ilmu ketuhanan (*‘ilm*). Pada bagian awal kehidupannya, ia adalah Pangeran Balkh. Suatu hari ia pergi berburu, dan setelah terpisah dari rombongannya, ia mengejar seekor

antelop. Allah menyebabkan antelop tersebut berbicara kepadanya dengan bahasa yang elok dan berkata: "Apakah engkau diciptakan untuk ini, atau apakah engkau diperintahkan untuk melakukan ini?" Ia bertobat, meninggalkan segalanya, dan memasuki jalan asketisme dan pantangan. Ia berkenalan dengan Fudhayl bin 'Iyádh dan Sufyán Thawrí, serta bergaul dengan mereka. Setelah pertobatannya ia tidak pernah memakan makanan apa pun kecuali apa yang ia peroleh dari hasil jerih payahnya sendiri. Ucapan-ucapannya mengenai hakikat Tasawuf bersifat orisinal dan sangat indah. Junayd berkata: "Ibráhím adalah kunci dari ilmu-ilmu (mistis)." Diriwayatkan bahwa ia berkata: "Jadikanlah Allah sebagai kawanmu dan tinggalkanlah umat manusia sendirian," yakni ketika seseorang telah berbalik kepada Allah secara benar dan tulus, maka kebenaran keberpalingannya kepada Allah menuntut agar ia membelakangi umat manusia, sejauh pergaulan umat manusia tidak ada hubungannya dengan pikiran tentang Allah. Persahabatan dengan Allah adalah ketulusan dalam memenuhi perintah-perintah-Nya, dan ketulusan dalam pengabdian bersumber dari kemurnian cinta, dan cinta yang murni kepada Allah terpancar dari kebencian terhadap gairah dan nafsu. Barangsiapa yang akrab dengan afeksi sensual maka ia terpisah dari Allah, dan barangsiapa yang terpisah dari afeksi sensual maka ia berdiam bersama Allah. Oleh karena itu engkau adalah seluruh umat manusia dalam kaitannya dengan dirimu sendiri: berpalinglah dari dirimu sendiri, maka engkau telah berpaling dari seluruh umat manusia. Engkau berbuat salah dengan berpaling dari umat manusia dan menuju dirimu sendiri, serta mempedulikan dirimu sendiri, padahal tindakan seluruh umat manusia ditentukan oleh providensi dan predestinasi Allah. Kelurusan (*istiqámat*) lahiriah dan batiniah dari sang pencari didasarkan pada dua hal, yang satu bersifat teoretis dan yang lainnya praktis. Yang pertama terdiri dari memandang seluruh kebaikan dan keburukan sebagai hal yang ditakdirkan oleh Allah, sehingga tidak ada sesuatu pun di alam semesta yang masuk ke dalam kondisi diam atau gerak sampai Allah menciptakan diam atau gerak pada benda tersebut; yang terakhir terdiri dari melaksanakan perintah Allah, dalam kebenaran tindakan terhadap-Nya, dan dalam menjaga kewajiban-kewajiban yang telah Dia tetapkan.

Takdir tidak akan pernah bisa menjadi argumen untuk mengabaikan perintah-perintah-Nya. Pelepasan sejati terhadap umat manusia adalah mustahil sampai engkau melepaskan dirimu sendiri. Segera setelah engkau melepaskan dirimu sendiri, seluruh umat manusia menjadi niscaya bagi pemenuhan kehendak Allah; dan segera setelah engkau berbalik kepada Allah, engkau menjadi niscaya bagi terlaksananya ketetapan Allah. Oleh karena itu tidak diperbolehkan untuk merasa puas dengan umat manusia. Jika engkau hendak merasa puas dengan apa pun selain Allah, setidaknya merasa puaslah dengan yang-lain (*ghayr*), karena kepuasan terhadap yang-lain berarti memandang tauhid (*tawḥíd*), sedangkan kepuasan terhadap dirimu sendiri berarti menegaskan peniadaan Sang Pencipta (*ta'tíl*). Karena alasan inilah Syekh Abu 'l-Ḥasan Sáliba[66] biasa berkata bahwa lebih baik

66 Lihat *Nafaḥát*, No. 347, di mana beliau dipanggil Abu 'l-Ḥusayn Sáliba.

bagi para pemula untuk berada di bawah otoritas seekor kucing daripada di bawah otoritas diri mereka sendiri, karena persahabatan dengan yang-lain adalah demi Allah, sementara persahabatan dengan diri sendiri dihitung untuk memupuk afeksi sensual. Topik ini akan dibahas di tempat yang semestinya. Ibráhím bin Adham menceritakan kisah berikut: “Ketika aku sampai di padang pasir, seorang lelaki tua datang dan berkata kepadaku, ‘Wahai Ibráhím, tahukah engkau tempat apa ini, dan ke mana engkau melakukan perjalanan tanpa perbekalan dan dengan berjalan kaki?’ Aku tahu bahwa ia adalah Setan. Aku mengeluarkan dari balik bajuku empat *dániq*—harga dari sebuah keranjang yang telah kujual di Kúfa—lalu membuangnya dan membuat nazar bahwa aku akan melakukan salat empat ratus rakaat untuk setiap mil yang aku tempuh. Aku menetap empat tahun di padang pasir, dan Allah memberiku rezeki harian tanpa upaya apa pun dari pihakku. Selama waktu itu Khidhr bergaul denganku dan mengajariku Nama Agung Allah (*Ism al-A‘zam*). Kemudian hatiku menjadi sepenuhnya kosong dari ‘yang-lain’ (*ghayr*).”

11. Bishr bin al-Ḥárith al-Ḥáfí

Ia bergaul dengan Fudhayl dan merupakan murid dari pamannya sendiri (pihak ibu), ‘Alí bin Khashram. Ia terpelajar dalam ilmu-ilmu primer maupun derivatif. Pertobatannya bermula sebagai berikut. Suatu hari, saat ia sedang mabuk, ia menemukan di jalan secarik kertas yang di atasnya tertulis: “Dengan nama Allah, Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang.” Ia memungutnya dengan penuh hormat, memberinya wewangian, dan meletakkannya di tempat yang bersih. Pada malam yang sama ia bermimpi bahwa Allah berfirman kepadanya: “Wahai Bishr, sebagaimana engkau telah menjadikan nama-Ku harum, Aku bersumpah demi kemuliaan-Ku bahwa Aku akan menjadikan namamu harum baik di dunia maupun di akhirat.” Sejak saat itu ia bertobat dan memilih jalan asketisme. Begitu hebatnya ia terserap dalam kontemplasi kepada Allah sehingga ia tidak pernah mengenakan apa pun di kakinya. Ketika ia ditanya alasan mengenai hal ini, ia berkata: “Bumi adalah hamparan-Nya, dan aku menganggap salah untuk menginjak hamparan-Nya sementara ada sesuatu di antara kakiku dan hamparan-Nya.”

Ini adalah salah satu dari praktik khususnya: dalam konsentrasi pikirannya kepada Allah, sebuah sepatu tampak baginya sebagai sebuah hijab (antara dirinya dan Allah). Diriwayatkan bahwa ia berkata: “Barangsiapa yang ingin dimuliakan di dunia ini dan ditinggikan di akhirat, hendaknya ia menjauhi tiga hal: janganlah ia meminta anugerah kepada siapa pun, janganlah berbicara buruk tentang siapa pun, dan jangan pula menerima ajakan makan dari siapa pun.” Tidak ada orang yang mengenal jalan menuju Allah yang akan meminta anugerah kepada manusia, karena melakukannya adalah bukti dari kejahilannya tentang Allah: jika ia mengenal Sang Pemberi seluruh anugerah, ia tidak akan meminta anugerah dari sesama makhluk. Lagi-lagi, orang yang berbicara buruk tentang siapa pun berarti sedang mengkritik ketetapan Allah, sejauh baik individu itu sendiri maupun tindakan-tindakannya diciptakan oleh Allah; dan kepada siapakah celaan atas suatu tindakan dapat

dilemparkan kecuali kepada pelakunya? Namun, hal ini tidak berlaku bagi celaan yang telah Allah perintahkan untuk kita berikan kepada orang-orang kafir. Ketiga, mengenai ucapannya, "Jangan makan makanan orang lain," alasannya adalah bahwa Allah-lah Sang Pemberi Rezeki. Jika Dia menjadikan sesosok makhluk sebagai sarana pemberian rezeki harianmu, janganlah memandang makhluk itu, melainkan pertimbangkanlah bahwa rezeki harian yang Allah sebabkan datang kepadamu itu bukan miliknya melainkan milik Allah. Jika ia berpikir bahwa itu miliknya, dan bahwa ia dengan demikian memberikan bantuan kepadamu, janganlah menerimanya. Dalam masalah rezeki harian, satu orang sama sekali tidak memberikan bantuan kepada orang lain, karena menurut opini kaum ortodoks, rezeki harian adalah asupan (*ghidzhá*), meskipun kaum Mutazilah menganggapnya sebagai kepemilikan (*milk*); dan Allah, bukan makhluk ciptaan mana pun, yang menafkahi umat manusia dengan makanan. Ucapan ini dapat dijelaskan secara berbeda, jika ia dipahami dalam pengertian profan (*majáz*).

12. Abú Yazíd Ṭayfúr bin 'Ísá al-Bisṭámí

Ia adalah yang terbesar dari para Syekh dalam hal kondisi (*hál*) dan martabat, sehingga Junayd berkata: "Abú Yazíd memegang peringkat yang sama di antara kita sebagaimana Jibril di antara para malaikat." Kakeknya adalah seorang Majusi, dan ayahnya adalah salah satu tokoh terkemuka di Bisṭám. Ia adalah penulis banyak riwayat yang tepercaya mengenai Tradisi (Hadis) Rasul, dan ia merupakan salah satu dari sepuluh Imam Tasawuf yang termasyhur. Tidak ada orang sebelum dia yang menembus begitu dalam ke dalam rahasia-rahasia (*arcana*) sains ini. Dalam segala keadaan ia adalah seorang pecinta teologi dan penghormat hukum suci, terlepas dari doktrin palsu yang telah disisipkan kepadanya oleh beberapa orang dengan tujuan mendukung bid'ah mereka sendiri. Sejak awal, hidupnya didasarkan pada mujahadah dan praktik pengabdian. Tercatat bahwa ia berkata: "Selama tiga puluh tahun aku aktif dalam mujahadah, dan aku tidak menemukan hal yang lebih berat daripada mempelajari ilmu ketuhanan dan mengikuti perintah-perintahnya. Seandainya bukan karena perselisihan para teolog, niscaya aku akan gagal total dalam upayaku. Perselisihan para teolog adalah sebuah rahmat kecuali dalam poin Tauhid." Ini memang benar, karena tabiat manusia lebih condong pada kebodohan daripada pengetahuan, dan sementara banyak hal dapat dilakukan dengan mudah dengan kebodohan, tidak satu langkah pun dapat dilakukan dengan mudah dengan pengetahuan. Jembatan hukum suci jauh lebih sempit dan lebih berbahaya daripada Jembatan (*Ṣiráṭ*) di akhirat. Oleh karena itu sepatutnya bagimu untuk bertindak dalam segala keadaan sedemikian rupa sehingga, jika engkau tidak mencapai derajat tinggi dan stasiun yang menonjol, engkau setidaknya jatuh ke dalam batas hukum suci. Bahkan jika engkau kehilangan segala hal lainnya, praktik pengabdianmu akan tetap bersamamu. Pengabaian terhadap hal-hal tersebut adalah kerusakan terburuk yang dapat menimpa seorang pemula.

Diriwayatkan bahwa Abú Yazíd berkata: "Surga tidak memiliki nilai di mata para pecinta, dan para pecinta terhijab (dari Allah) oleh cinta mereka," yakni

Surga adalah makhluk ciptaan, sedangkan cinta adalah atribut Allah yang tidak diciptakan. Barangsiapa yang tertahan oleh suatu hal yang diciptakan dari sesuatu yang tidak diciptakan, maka ia tanpa nilai dan harga. Makhluk ciptaan tidak berharga di mata para pecinta. Para pecinta terhijab oleh cinta, karena eksistensi cinta melibatkan dualitas, yang tidak kompatibel dengan tauhid (*tawḥíd*). Jalan para pecinta adalah dari keesaan menuju keesaan, namun terdapat cacat ini dalam cinta, yaitu bahwa ia memerlukan subjek yang menginginkan (*muríd*) dan objek yang diinginkan (*murád*). Antara Allah haruslah menjadi subjek yang menginginkan dan manusia sebagai objek yang diinginkan, atau sebaliknya. Dalam kasus pertama, wujud manusia terpancang dalam keinginan Allah, namun jika manusia adalah subjek yang menginginkan dan Allah adalah objek yang diinginkan, pencarian dan keinginan makhluk tersebut tidak dapat menemukan jalan menuju-Nya: dalam kedua kasus tersebut, penyakit wujud tetap ada dalam diri sang pecinta. Oleh karena itu, fana-nya sang pecinta dalam keabadian cinta lebih sempurna daripada keberlangsungannya melalui keabadian cinta.

Diriwayatkan bahwa Abú Yazíd berkata: “Aku pergi ke Mekkah dan melihat sebuah Rumah yang berdiri sendiri. Aku berkata, ‘Hajiku tidak diterima, karena aku telah melihat banyak batu dari jenis ini.’ Aku pergi lagi, dan melihat Rumah tersebut serta Tuan dari Rumah itu. Aku berkata, ‘Ini belum merupakan tauhid yang sejati.’ Aku pergi untuk ketiga kalinya, dan hanya melihat Tuan dari Rumah itu. Sebuah suara di hatiku berbisik, ‘Wahai Báyazíd, jika engkau tidak melihat dirimu sendiri, engkau tidak akan menjadi seorang musyrik (*mushrik*) meskipun engkau melihat seluruh alam semesta; dan karena engkau melihat dirimu sendiri, engkau adalah seorang musyrik meskipun buta terhadap seluruh alam semesta.’ Atas hal itu aku bertobat, dan sekali lagi aku bertobat dari pertobatanku, dan sekali lagi aku bertobat dari melihat eksistensiku sendiri.”

Ini adalah kisah yang halus mengenai kesehatan kondisinya, dan memberikan indikasi yang sangat baik bagi kaum spiritualis.

13. Abú ‘Abdalláh al-Ḥárith bin Asad al-Muḥásibí

Ia terpelajar dalam ilmu-ilmu primer dan derivatif, dan otoritasnya diakui oleh seluruh teolog pada zamannya. Ia menulis sebuah buku, berjudul *Ri‘áyat*,[67] mengenai prinsip-prinsip Tasawuf, serta banyak karya lainnya. Dalam setiap cabang pembelajaran ia adalah seorang dengan sentimen yang luhur dan pikiran yang mulia. Ia adalah pemimpin Syekh di Baghdád pada zamannya. Diriwayatkan bahwa ia berkata: *Al-ilm bi-ḥarakát al-qulúb fí muṭála‘at al-ghuyúb ashraf min al-amal bi-ḥarakát al-jawáriḥ*, yakni ia yang mengenal gerak-gerik rahasia hati adalah lebih baik daripada ia yang bertindak dengan gerak-gerik anggota badan. Maknanya adalah bahwa pengetahuan merupakan tempat kesempurnaan, sedangkan kebodohan adalah tempat pencarian, dan pengetahuan di dalam tempat suci adalah lebih baik daripada kebodohan di ambang pintu: pengetahuan membawa manusia menuju

67 Judul lengkapnya adalah *Ri‘áyat li-ḥuqúq Allah*, “Pemeliharaan terhadap apa yang menjadi hak Allah.”

kesempurnaan, namun kebodohan bahkan tidak mengizinkannya untuk masuk (ke dalam jalan menuju kesempurnaan).

Pada realitasnya pengetahuan lebih agung daripada amal, karena adalah mungkin untuk mengenal Allah melalui sarana pengetahuan, namun mustahil untuk sampai kepada-Nya melalui sarana amal. Jika Dia dapat ditemukan melalui amal tanpa pengetahuan, niscaya orang-orang Kristen dan para biarawan dalam asketisme mereka akan melihat-Nya secara berhadapan dan orang-orang beriman yang berdosa tidak akan memiliki visi tentang-Nya. Oleh karena itu pengetahuan adalah sebuah atribut Ilahi dan amal adalah sebuah atribut manusia. Beberapa periawayat dari ucapan ini telah jatuh ke dalam kekeliruan dengan membaca *al-amal bi-ḥarakát al-qulúb*,[68] yang merupakan hal absurd, sejauh tindakan manusia tidak ada hubungannya dengan gerak-gerik hati. Jika penulis menggunakan ekspresi ini untuk menunjukkan refleksi dan kontemplasi atas perasaan-perasaan batin, maka hal itu tidaklah aneh, karena Rasul bersabda: "Refleksi sesaat adalah lebih baik daripada pengabdian selama enam puluh tahun," dan tindakan-tindakan spiritual pada hakikatnya lebih utama daripada tindakan-tindakan badani, dan efek yang dihasilkan oleh perasaan serta tindakan batin benar-benar lebih paripurna daripada efek yang dihasilkan oleh tindakan lahiriah. Maka dikatakan: "Tidurnya orang bijak adalah sebuah amal ibadah dan terjaganya orang bodoh adalah sebuah dosa," karena hati orang bijak dikendalikan (oleh Allah) entah ia tidur maupun terjaga, dan ketika hati dikendalikan maka tubuh juga dikendalikan. Oleh karena itu, hati yang dikendalikan oleh kekuasaan Allah adalah lebih baik daripada bagian sensual dari manusia yang mengendalikan gerak-gerik lahiriahnya dan amal-amal mujahadahnya. Diriwayatkan bahwa Ḥárith berkata suatu hari kepada seorang dervish, *Kun lilláh wa-illá lá takun*, "Jadilah milik Allah atau jangan menjadi apa pun," yakni antara engkau baka melalui Allah atau binasa bagi eksistensimu sendiri; antara engkau bersatu dengan Kesucian (*ṣafwat*) atau terpisah oleh Kefakiran (*faqr*); antara dalam kondisi yang digambarkan oleh kata-kata "Sujudlah kamu kepada Adam" (QS. al-Baqarah: 34) atau dalam kondisi yang digambarkan oleh kata-kata

هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْـًٔا مَّذْكُوْرًا

"*Bukankah telah datang atas manusia satu waktu di mana ia belum menjadi sesuatu yang layak disebut?*" (QS. al-Insan: 1). Jika engkau menyerahkan dirimu kepada Allah atas pilihan bebasmu sendiri, maka kebangkitanmu akan melalui dirimu sendiri, namun jika engkau tidak melakukannya, maka kebangkitanmu akan melalui Allah.

14. Abú Sulaymán Dáwud bin Nuṣayr al-Ṭá'í

Beliau adalah murid dari Abú Ḥanífa dan sezaman dengan Fudhayl serta Ibráhím bin Adham. Dalam Tasawuf beliau adalah murid dari Ḥabíb Rá'í. Beliau sangat mendalami seluruh sains dan tak tertandingi dalam yurisprudensi (*fiqh*); namun beliau menempuh jalan pengasingan diri dan membelakangi otoritas, serta

68 Pembacaan ini diberikan dalam *Ṭabaqát al-Ṣúfiyya* karya Abú 'Abd al-Raḥmán al-Sulamí (MS British Museum, Add. 18,520, f. 13a).

mengambil jalan asketisme dan kesalehan. Diriwayatkan bahwa beliau berkata kepada salah seorang muridnya: “Jika engkau menginginkan kesejahteraan, ucapkanlah selamat tinggal pada dunia ini, dan jika engkau menginginkan kemuliaan (*karámat*), ucapkanlah *takbír*[69] atas akhirat,” yakni keduanya adalah tempat keterhijaban (tempat-tempat yang mencegahmu untuk melihat Allah). Setiap jenis ketenangan (*farághat*) bergantung pada dua nasihat ini. Barangsiapa ingin tenang tubuhnya, hendaklah ia membelakangi dunia ini; dan barangsiapa ingin tenang hatinya, hendaklah ia membersihkan hatinya dari segala keinginan akan akhirat. Adalah sebuah kisah yang masyhur bahwa Dáwud terbiasa berasosiasi secara konstan dengan Muḥammad bin al-Ḥasan,[70] namun tidak pernah mau menerima Qadi Abú Yúsuf.

Saat ditanya mengapa beliau menghormati salah satu dari teolog terkemuka ini namun menolak menerima yang lainnya di hadapannya, beliau menjawab bahwa Muḥammad bin al-Ḥasan menjadi seorang teolog setelah sebelumnya kaya dan makmur, dan teologi menjadi sebab bagi kemajuan agamanya dan perendahan duniawinya, sedangkan Abú Yúsuf menjadi seorang teolog setelah sebelumnya miskin dan hina, dan telah menjadikan teologi sebagai sarana untuk mendapatkan kekayaan dan kekuasaan. Diriwayatkan bahwa Ma‘rúf al-Karkhí berkata: “Aku tidak pernah melihat orang yang kurang memperhitungkan harta duniawi selain Dáwud Ṭá’í; dunia dan penghuninya sama sekali tidak memiliki nilai di matanya, dan beliau terbiasa menganggap kaum fakir sebagai sempurna meskipun mereka rusak.”

15. Abu ’l-Ḥasan Sarí bin Mughallis al-Saqaṭí

Beliau adalah paman dari pihak ibu Junayd. Beliau sangat mahir dalam seluruh sains dan terkemuka dalam Tasawuf, dan beliau adalah orang pertama yang membaktikan perhatiannya pada pengaturan “stasiun-stasiun” (*maqámát*) dan penjelasan tentang “kondisi-kondisi” spiritual (*aḥwál*). Sebagian besar Syekh di Irak adalah murid-murid beliau. Beliau pernah melihat Ḥabíb Rá‘í dan bergaul dengannya. Beliau adalah murid dari Ma‘rúf al-Karkhí. Beliau terbiasa menjalankan bisnis sebagai pedagang barang loakan (*saqaṭ-firúsh*) di pasar di Baghdád. Ketika pasar tersebut terbakar, beliau diberitahu bahwa tokonya terbakar. Beliau menjawab: “Maka aku telah dibebaskan dari kepedulian terhadapnya.” Setelah itu ditemukan bahwa tokonya tidak terbakar, meskipun semua toko di sekitarnya hancur. Melihat hal ini, Sarí memberikan semua yang dimilikinya kepada kaum fakir dan menempuh jalan Tasawuf. Beliau ditanya bagaimana perubahan dalam dirinya bermula. Beliau menjawab: “Suatu hari Ḥabíb Rá‘í melewati tokoku, dan aku memberinya sekerat roti, menyuruhnya untuk memberikannya kepada kaum fakir. Beliau berkata kepadaku, ‘Semoga Allah memberimu pahala!’ Sejak hari ketika aku mendengar doa ini urusan duniawiku tidak pernah makmur lagi.”

---

69 Takbir, yakni ucapan *Allāhu akbar*, “Allah Maha Besar,” diucapkan empat kali dalam salat jenazah Muslim.

70 Muḥammad bin al-Ḥasan dan Abú Yúsuf adalah ahli hukum terkenal dari mazhab Hanafi. Lihat Brockelmann, i, 171.

Diriwayatkan bahwa Sarí berkata: "Ya Allah, hukuman apa pun yang Engkau timpakan kepadaku, janganlah Engkau menghukumku dengan kehinaan karena terhijab dari-Mu," karena jika aku tidak terhijab dari-Mu, siksaan dan penderitaanku akan menjadi ringan dengan pengingatan dan kontemplasi kepada-Mu; namun jika aku terhijab dari-Mu, bahkan anugerah-Mu pun akan mematikan bagiku. Tidak ada hukuman di Neraka yang lebih menyakitkan dan sulit ditanggung daripada hukuman keterhijaban. Jika Allah menyingkapkan Diri di Neraka kepada para penghuni Neraka, niscaya orang-orang beriman yang berdosa tidak akan pernah memikirkan Surga, karena penglihatan kepada Allah akan sedemikian memenuhi mereka dengan sukacita sehingga mereka tidak akan merasakan sakit tubuh. Dan di Surga tidak ada kenikmatan yang lebih sempurna daripada penyingkapan (*kashf*). Jika para penghuni di sana menikmati seluruh kenikmatan tempat itu dan kenikmatan lainnya seratus kali lipat, namun terhijab dari Allah, niscaya hati mereka akan benar-benar hancur. Oleh karena itu merupakan sunnatullah untuk membiarkan hati mereka yang mencintai-Nya memiliki visi tentang-Nya selalu, agar kenikmatan darinya memungkinkan mereka menanggung setiap cobaan; dan mereka berkata dalam doa-doa mereka: "Kami menganggap semua siksaan lebih diinginkan daripada terhijab dari-Mu. Ketika keindahan-Mu tersingkap pada hati kami, kami tidak lagi memikirkan penderitaan."

16. Abú 'Alí Shaqíq bin Ibráhím al-Azdí.

Beliau mahir dalam seluruh sains—hukum, praktis, dan teoretis—dan menyusun banyak karya pada berbagai cabang Tasawuf. Beliau bergaul dengan Ibráhím bin Adham dan banyak Syekh lainnya. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Allah telah menjadikan orang saleh tetap hidup dalam kematian mereka, dan telah menjadikan orang jahat mati selama hidup mereka," yakni orang saleh, meski mereka telah mati, namun tetap hidup, karena para malaikat mengucapkan doa keberkahan atas kesalehan mereka sampai mereka dijadikan abadi oleh ganjaran yang mereka terima pada hari Kebangkitan. Maka dalam kefanaan yang disebabkan oleh kematian, mereka tetap eksis melalui keabadian retribusi. Suatu ketika seorang lelaki tua mendatangi Shaqíq dan berkata kepadanya: "Wahai Syekh, aku telah banyak berdosa dan sekarang ingin bertobat." Shaqíq berkata: "Engkau telah datang terlambat." Lelaki tua itu menjawab: "Tidak, aku telah datang dengan segera. Barangsiapa datang sebelum ia mati maka ia datang dengan segera, meskipun ia mungkin sudah lama dalam perjalanannya."

Dikatakan bahwa peristiwa pertobatan Shaqíq adalah ini, bahwa pada suatu tahun terjadi kelaparan di Balkh, dan orang-orang memakan daging satu sama lain. Sementara seluruh Muslim sangat menderita, Shaqíq melihat seorang pemuda tertawa dan bersuka ria di pasar. Orang-orang berkata: "Mengapa engkau tertawa? Tidakkah engkau malu bersukacita saat semua orang sedang berduka?" Pemuda itu berkata: "Aku tidak memiliki kesedihan. Aku adalah pelayan dari seorang pria yang memiliki sebuah desa sebagai milik pribadinya, dan ia telah membebaskanku

dari segala kecemasan akan penghidupanku.” Shaqíq berseru: “Wahai Tuhan Allah, pemuda ini begitu bersukacita karena memiliki seorang tuan yang memiliki satu desa saja, padahal Engkau adalah Raja dari segala raja, dan Engkau telah berjanji untuk memberi kami rezeki harian kami; namun demikian kami telah memenuhi hati kami dengan seluruh kesedihan ini karena kami terpaku pada hal-hal duniawi.” Beliau berpaling kepada Allah dan mulai berjalan di jalan Kebenaran, dan tidak pernah menyusahkan dirinya lagi mengenai rezeki harian. Setelah itu beliau terbiasa berkata: “Aku adalah murid dari seorang pemuda; semua yang telah aku pelajari, aku mempelajarinya dari dia.” Kerendahhatiannya membawanya untuk mengatakan hal ini.

17. Abú Sulaymán ‘Abd al-Raḥmán bin ‘Atiyya al-Dárání

Beliau sangat dihormati oleh kaum Sufi dan disebut sebagai selasih hati (*rayḥán-i dilhá*). Beliau dibedakan oleh asketisme yang keras dan tindakan mujahadah. Beliau mahir dalam sains tentang “waktu” (*‘ilm-i waqt*)[71] dan dalam pengetahuan tentang kanker-kanker jiwa, serta memiliki mata yang tajam terhadap jerat-jeratnya yang tersembunyi. Beliau berbicara dalam istilah-istilah yang halus mengenai praktik pengabdian, dan penjagaan yang harus dilakukan terhadap hati dan anggota tubuh. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Ketika harapan mendominasi di atas rasa takut, maka ‘waktu’ seseorang menjadi rusak,” karena “waktu” adalah pemeliharaan atas “kondisi” (*ḥál*) seseorang, yang hanya terpelihara selama seseorang dikuasai oleh rasa takut. Jika sebaliknya, rasa takut mendominasi di atas harapan, maka keyakinan pada Keesaan (*tawḥíd*) akan hilang, sejauh rasa takut yang berlebihan bersumber dari keputusasaan, dan berputus asa dari Allah adalah politeisme (*shirk*). Oleh karena itu pemeliharaan keyakinan pada Keesaan terdiri dari harapan yang benar, dan pemeliharaan “waktu” dalam rasa takut yang benar, dan keduanya terpelihara ketika harapan dan rasa takut adalah setara. Pemeliharaan keyakinan pada Keesaan menjadikan seseorang seorang mukmin (*mu’min*), sedangkan pemeliharaan “waktu” menjadikannya seorang yang taat (*muṭí‘*). Harapan terhubung sepenuhnya dengan kontemplasi (*musháhadat*), yang di dalamnya terlibat sebuah keyakinan teguh; dan rasa takut terhubung sepenuhnya dengan purifikasi (*mujáhadat*), yang di dalamnya terlibat sebuah ketidakpastian yang mencemaskan (*idhṭiráb*). Kontemplasi adalah buah dari purifikasi, atau untuk mengekspresikan ide yang sama secara berbeda, setiap harapan dihasilkan oleh keputusasaan. Kapan pun seseorang, karena tindakan-tindakannya, berputus asa akan kesejahteraannya di masa depan, keputusasaan tersebut menunjukkan kepadanya jalan menuju keselamatan dan kesejahteraan serta rahmat Ilahi, dan membukakan baginya pintu kegembiraan, serta membersihkan korupsi sensual dari hatinya, dan menyingkapkan kepadanya misteri-misteri Ilahi.

Aḥmad bin Abi ’l-Ḥawárí meriwayatkan bahwa suatu malam ketika ia sedang salat secara pribadi, ia merasakan kenikmatan yang luar biasa. Keesokan harinya ia

71 Lihat catatan pada hal. 13.

menceritakannya kepada Abú Sulaymán, yang menjawab: "Engkau adalah orang yang lemah, karena engkau masih memandang umat manusia dalam pandanganmu, sehingga engkau menjadi satu hal secara pribadi dan hal lain secara publik." Tidak ada apa pun di dua dunia yang cukup penting untuk menahan manusia dari Allah. Ketika seorang pengantin wanita disingkapkan cadarnya kepada orang-orang, alasannya adalah agar setiap orang dapat melihatnya dan agar ia lebih dihormati karena dilihat, namun tidaklah pantas baginya untuk melihat siapa pun kecuali pengantin pria, karena ia dipermalukan dengan melihat orang lain. Jika seluruh umat manusia melihat kemuliaan dari kesalehan seorang yang saleh, ia tidak akan menderita kerugian apa pun, namun jika ia melihat keunggulan dari kesalehannya sendiri maka ia binasa.

18. Abú Maḥfúẓ Ma'rúf bin Fírúz al-Karkhí

Beliau adalah salah satu dari Syekh kuno dan utama, serta termasyhur karena kedermawanan dan kesalehannya. Catatan mengenai beliau ini seharusnya muncul lebih awal di buku ini, namun aku telah menempatkannya di sini selaras dengan dua tokoh terhormat yang menulis sebelumku, satu di antaranya adalah periawayat tradisi dan yang lainnya adalah otoritas independen (*ṣáḥib taṣarruf*)—maksudku Syekh Abú 'Abd al-Raḥmán al-Sulamí, yang dalam karyanya mengadopsi pengaturan yang telah aku ikuti, dan Sang Guru serta Imam Abu 'l-Qásim al-Qushayrí, yang telah menempatkan catatan tentang Ma'rúf dalam urutan yang sama pada bagian pendahuluan bukunya.[72] Aku telah memilih pengaturan ini karena Ma'rúf adalah guru dari Sarí al-Saqaṭí dan murid dari Dáwud Ṭá'í. Pada mulanya Ma'rúf adalah seorang non-Muslim (*bégána*), namun ia menyatakan keislamannya kepada 'Alí bin Músá al-Ridhá, yang memegangnya dalam penghargaan tertinggi.

Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Ada tiga tanda kedermawanan—menjaga kesetiaan tanpa perlawanan, memuji tanpa didorong oleh liberalitas, dan memberi tanpa diminta." Dalam diri manusia seluruh kualitas ini hanyalah pinjaman, dan pada realitasnya mereka milik Allah, yang bertindak demikian terhadap hamba-hamba-Nya. Allah menjaga kesetiaan tanpa perlawanan terhadap mereka yang mencintai-Nya, dan meskipun mereka menunjukkan perlawanan dalam menjaga kesetiaan kepada-Nya, Dia hanya menambah kebaikan-Nya terhadap mereka. Tanda dari penjagaan kesetiaan Allah adalah ini, bahwa di keazalian yang lampau Dia memanggil hamba-Nya ke hadirat-Nya tanpa tindakan baik apa pun di pihak hamba-Nya, dan bahwa hari ini Dia tidak mengusir hamba-Nya karena sebuah tindakan jahat. Dia sendiri yang memuji tanpa dorongan liberalitas, karena Dia tidak membutuhkan tindakan hamba-Nya, namun demikian memujinya karena hal

72 Pernyataan ini tidak akurat. Catatan mengenai Ma'rúf al-Karkhí adalah yang keempat dalam daftar biografi Qushayrí di awal risalahnya tentang Tasawuf, dan terletak di antara catatan Fudhayl bin 'Iyádh dan Sarí al-Saqaṭí. Dalam *Ṭabaqát al-Ṣúfiyya* karya Abú 'Abd al-Raḥmán al-Sulamí, catatan mengenai Ma'rúf berada di urutan kesepuluh, namun menempati posisi yang sama seperti di sini dalam hal didahului oleh artikel tentang Abú Sulaymán al-Dárání dan diikuti oleh artikel tentang Ḥátim al-Aṣamm. Tampak dari kalimat berikutnya bahwa al-Hujwírí bermaksud menempatkan riwayat hidup Ma'rúf di antara Dáwud Ṭá'í dan Sarí al-Saqaṭí (No. 14 dan 15), namun tidak satu pun dari kedua otoritas yang disebutkan di atas mengadopsi pengaturan ini.

kecil yang telah ia lakukan. Dia sendiri yang memberi tanpa diminta, karena Dia murah hati dan mengetahui keadaan setiap orang serta memenuhi keinginannya tanpa diminta. Oleh karena itu ketika Allah memberikan rahmat kepada seseorang dan menjadikannya mulia, serta membedakannya dengan karunia-Nya, dan bertindak terhadapnya dalam tiga cara yang disebutkan di atas, dan ketika orang tersebut—sejauh kemampuannya—bertindak dengan cara yang sama terhadap sesama makhluknya, maka ia disebut dermawan dan mendapatkan reputasi atas kedermawanannya. Rasul Ibrahim memiliki tiga kualitas ini dalam hakikat yang sesungguhnya, sebagaimana akan aku jelaskan di tempat yang semestinya.

19. Abú ‘Abd al-Raḥmán Ḥátim bin ‘Ulwán[73] al-Aṣamm

Beliau adalah salah satu orang besar dari Balkh dan salah satu Syekh kuno dari Khurásán, seorang murid dari Shaqíq dan guru dari Aḥmad Khadhrúya. Dalam seluruh kondisinya, dari awal hingga akhir, beliau tidak pernah sekalipun bertindak secara tidak jujur, sehingga Junayd berkata: “Ḥátim al-Aṣamm adalah yang paling jujur (*ṣiddíq*) di zaman kita.”

Beliau memiliki ucapan-ucapan luhur mengenai kehalusan dalam membedakan kanker-kanker jiwa dan kelemahan-kelemahan tabiat manusia, dan merupakan penulis karya-karya masyhur tentang etika (*‘ilm-i mu‘ámalát*). Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Nafsu ada tiga macam—nafsu dalam makan, nafsu dalam berbicara, dan nafsu dalam memandang. Jagalah makananmu dengan tawakal kepada Allah, lidahmu dengan mengatakan kebenaran, dan matamu dengan mengambil pelajaran (*‘ibrat*).” Tawakal sejati kepada Allah bersumber dari pengetahuan yang benar, karena mereka yang mengenal-Nya secara benar memiliki keyakinan bahwa Dia akan memberikan mereka rezeki harian, dan mereka berbicara serta memandang dengan pengetahuan yang benar, sehingga makanan dan minuman mereka hanyalah cinta, dan ucapan mereka hanyalah ekstase, dan pandangan mereka hanyalah kontemplasi. Oleh karena itu ketika mereka mengetahui secara benar maka mereka memakan apa yang halal, dan ketika mereka berbicara secara benar maka mereka melantunkan pujian (kepada Allah), dan ketika mereka memandang secara benar maka mereka melihat-Nya, karena tidak ada makanan yang halal kecuali apa yang telah Dia berikan dan izinkan untuk dimakan, dan tidak ada pujian yang secara benar dipersembahkan kepada siapa pun di delapan belas ribu alam kecuali kepada-Nya, dan tidak diperbolehkan memandang apa pun di alam semesta kecuali keindahan dan keagungan-Nya. Bukanlah nafsu ketika engkau menerima makanan dari-Nya dan makan dengan izin-Nya, atau ketika engkau berbicara tentang-Nya dengan izin-Nya, atau ketika engkau melihat perbuatan-Nya dengan izin-Nya. Di sisi lain, ia adalah nafsu ketika atas kehendakmu sendiri engkau memakan bahkan makanan yang halal sekalipun, atau atas kehendakmu sendiri engkau mengucapkan bahkan pujian kepada-Nya, atau atas kehendakmu sendiri engkau memandang bahkan untuk tujuan mencari petunjuk.

73 LIJ. tertulis عنوان [Arab] علوان.

20. Abú 'Abdalláh Muḥammad bin Idrís al-Sháfi'í

Selama beliau berada di Madinah beliau adalah murid dari Imám Málik, dan ketika beliau datang ke Irak beliau berasosiasi dengan Muḥammad bin al-Ḥasan. Beliau selalu memiliki keinginan alami untuk pengasingan diri, dan biasa mencari pemahaman intim tentang jalan hidup ini, sampai sekelompok orang berkumpul di sekitarnya dan mengikuti otoritasnya. Salah satunya adalah Aḥmad bin Ḥanbal. Kemudian Sháfi'í menjadi sibuk dengan mencari posisi dan menjalankan otoritasnya sebagai Imam, dan tidak mampu untuk menarik diri dari dunia. Pada mulanya beliau tidak cenderung menyukai para aspiran Tasawuf, namun setelah melihat Sulaymán al-Rá'í dan mendapatkan izin masuk ke lingkungannya, beliau terus mencari kebenaran ke mana pun beliau pergi.

Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Ketika engkau melihat seorang teolog menyibukkan dirinya dengan kelonggaran-kelonggaran (*rukhaṣ*) tidak ada hal baik yang akan datang darinya," yakni teolog adalah para pemimpin dari seluruh kelas manusia, dan tidak ada yang boleh mendahului mereka dalam perkara apa pun, dan jalan Allah tidak dapat ditempuh tanpa kehati-hatian dan mujahadah yang setinggi-tingginya, dan mencari kelonggaran dalam teologi adalah tindakan dari seseorang yang lari dari mujahadah dan lebih menyukai peringanan bagi dirinya sendiri. Orang-orang biasa mencari kelonggaran untuk menjaga diri mereka tetap berada dalam batas hukum suci, namun kaum pilihan mempraktikkan mujahadah untuk merasakan buah darinya dalam hati mereka. Para teolog termasuk di antara kaum pilihan, dan ketika salah seorang dari mereka merasa puas dengan berperilaku seperti orang biasa, tidak ada hal baik yang akan datang darinya. Terlebih lagi, mencari kelonggaran berarti menyepelekan perintah Allah, padahal para teolog mencintai Allah: seorang pecinta tidak menyepelekan perintah kekasihnya.

Seorang Syekh tertentu meriwayatkan bahwa suatu malam ia bermimpi tentang Sang Nabi dan berkata kepada beliau: "Wahai Rasulullah, sebuah tradisi telah sampai kepadaku darimu bahwa Allah memiliki di bumi ini wali-wali dari berbagai peringkat (*awtád ú awliyá ú abrár*)." Sang Rasul berkata bahwa periawayat tradisi tersebut telah menyampaikannya secara benar, dan dalam menjawab permintaan sang Syekh agar ia dapat melihat salah satu dari orang-orang suci ini, beliau bersabda: "Muḥammad bin Idrís adalah salah satu dari mereka."

21. Imám Aḥmad bin Ḥanbal

Beliau dibedakan oleh ketaatan dan kesalehan, serta merupakan penjaga Tradisi-tradisi Rasul. Kaum Sufi dari seluruh sekte menganggap beliau diberkati. Beliau bergaul dengan Syekh-syekh besar, seperti Dhu 'l-Nún al-Miṣrí, Bishr al-Ḥáfí, Sarí al-Saqaṭí, Ma'rúf al-Karkhí, dan lainnya. Mukjizatnya nyata dan intelegensinya sehat. Doktrin-doktrin yang diatribusikan kepadanya hari ini oleh kaum Antropomorfis tertentu adalah temuan dan pemalsuan; beliau harus dibebaskan dari segala anggapan semacam itu. Beliau memiliki keyakinan teguh pada prinsip-prinsip agama, dan kredo beliau disetujui oleh seluruh teolog. Ketika kaum Mutazilah

berkuasa di Baghdád, mereka ingin memeras darinya sebuah pengakuan bahwa Al-Qur’an adalah makhluk, dan meskipun beliau adalah seorang lelaki tua yang lemah mereka menyiksanya dan memberinya seribu cambukan. Terlepas dari semua ini beliau tidak mau mengatakan bahwa Al-Qur’an adalah makhluk. Selagi beliau menjalani hukuman, tali pengikat sarungnya terlepas. Kedua tangannya sendiri terbelenggu, namun tangan yang lain muncul dan mengikatnya. Melihat bukti ini, mereka melepaskannya. Beliau wafat, bagaimanapun, karena luka-luka yang diderita pada kesempatan itu. Sesaat sebelum kematiannya beberapa orang menjenguknya dan bertanya apa yang harus beliau katakan mengenai mereka yang mencambuknya. Beliau menjawab: “Apa yang harus aku katakan? Mereka mencambukku demi Allah, dengan berpikir bahwa aku salah dan mereka benar. Aku tidak akan menuntut pemulihan dari mereka pada hari Kebangkitan hanya karena pukulan-pukulan.”

Beliau adalah penulis ucapan-ucapan luhur tentang etika. Saat ditanya tentang poin apa pun yang berkaitan dengan praktik beliau biasa menjawab sendiri pertanyaan itu, namun jika itu adalah poin teori mistis (*ḥaqá’iq*) beliau akan merujuk sang penanya kepada Bishr Ḥáfí. Suatu hari seorang pria bertanya kepadanya: “Apakah ketulusan (*ikhláṣ*) itu?” Beliau menjawab: “Melarikan diri dari kanker-kanker dari tindakan seseorang,” yakni biarlah tindakanmu bebas dari pamer dan kemunafikan serta kepentingan diri sendiri. Sang penanya kemudian bertanya: “Apakah tawakal (*tawakkul*) itu?” Ahmad menjawab: “Keyakinan pada Allah, bahwa Dia akan menyediakan rezeki harianmu.” Orang itu bertanya: “Apakah kerelaan (*ridhá*) itu?” Beliau menjawab: “Menyerahkan urusanmu kepada Allah.” “Dan apakah cinta (*maḥabbat*) itu?” Ahmad berkata: “Tanyakan pertanyaan ini kepada Bishr Ḥáfí, karena aku tidak akan menjawabnya selagi ia masih hidup.” Aḥmad bin Ḥanbal secara konstan terpapar pada penganiayaan: selama hidupnya oleh serangan kaum Mutazilah, dan setelah kematiannya oleh kecurigaan karena berbagi pandangan dengan kaum Antropomorfis. Konsekuensinya kaum Muslim ortodoks jahil terhadap kondisinya yang sejati dan menganggapnya mencurigakan. Namun beliau bersih dari segala hal yang dituduhkan terhadapnya.

22. Abu ’l-Ḥasan Aḥmad bin Abi ’l-Ḥawárí

Beliau adalah salah satu Syekh Suriah yang paling terkemuka dan dipuji oleh seluruh tokoh Sufi. Junayd berkata: “Aḥmad bin Abi ’l-Ḥawárí adalah selasih dari Suriah (*rayḥánat al-Shám*).” Beliau adalah murid dari Abú Sulaymán Dárání, dan bergaul dengan Sufyán bin ‘Uyayna serta Marwán bin Mu‘áwiya sang pembaca Al-Qur’an (*al-Qárí*).[74] Beliau pernah menjadi pengelana ahli ibadah (*sayyáḥ*). Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Dunia ini adalah tumpukan kotoran dan tempat di mana anjing-anjing berkumpul; dan orang yang berlama-lama di sana adalah lebih rendah dari anjing, karena seekor anjing mengambil apa yang diinginkannya dari sana lalu

74 Marwán bin Mu‘áwiya al-Fazárí dari Kúfa wafat pada 193 H. Lihat *Ṭabaqát al-Ḥuffáẓ* karya Dhahabí, ed. oleh Wüstenfeld, hal. 63, No. 44. *Al-Qárí* kemungkinan adalah salah transkripsi dari *al-Fazárí*.

pergi, namun pecinta dunia tidak pernah berangkat darinya atau meninggalkannya kapan pun."

Pada mulanya beliau adalah seorang pelajar dan mencapai derajat para Imam, namun setelah itu beliau melemparkan seluruh bukunya ke laut, dan berkata: "Kalian adalah pemandu yang sangat baik, namun mustahil menyibukkan diri dengan seorang pemandu setelah seseorang mencapai tujuan," karena seorang pemandu hanya dibutuhkan selama murid berada di jalan: ketika tempat suci mulai terlihat maka jalan dan gerbang tidak lagi berharga. Para Syekh telah mengatakan bahwa Aḥmad melakukan ini dalam kondisi kemabukan spiritual (*sukr*). Di dalam Jalan mistis ia yang berkata "Aku telah sampai" berarti telah sesat. Karena sampai adalah non-pencapaian, kesibukan adalah beban (berlebihan), dan kebebasan dari kesibukan adalah kemalasan, dan dalam kasus mana pun prinsip persatuan (*wuṣúl*) adalah ketiadaan, karena baik kesibukan maupun lawannya adalah kualitas manusia. Persatuan dan perpisahan sama-sama bergantung pada kehendak abadi dan providensi Allah. Oleh karena itu mustahil untuk mencapai persatuan dengan-Nya. Istilah "kedekatan" dan "tetangga" tidak berlaku bagi Allah. Seseorang bersatu dengan Allah ketika Allah memuliakannya, dan terpisah dari Allah ketika Allah menghinakannya. Aku, 'Alí bin 'Uthmán al-Jullábí, mengatakan bahwa barangkali Syekh yang terkemuka itu dalam menggunakan kata "persatuan" (*wuṣúl*) mungkin memaksudkan "penemuan jalan menuju Allah", karena jalan menuju Allah tidak ditemukan di dalam buku-buku; dan ketika jalan sudah terbentang terang di depan seseorang maka tidak ada penjelasan yang diperlukan. Mereka yang telah mencapai pengetahuan sejati tidak memiliki kegunaan bagi ucapan, dan bahkan lebih sedikit lagi bagi buku-buku.

Syekh lain telah melakukan hal yang sama sebagaimana Aḥmad bin Abi 'l-Ḥawárí, sebagai contoh Syekh Agung Abú Sa'íd Fadhlalláh bin Muḥammad al-Mayhaní, dan mereka telah ditiru oleh sejumlah formalis yang satu-satunya tujuannya adalah memuaskan kemalasan dan kebodohan mereka. Tampaknya Syekh-syekh yang mulia itu bertindak sebagaimana mereka lakukan karena keinginan untuk memutuskan seluruh ikatan duniawi dan menjadikan hati mereka kosong dari segala sesuatu kecuali Allah. Ini, bagaimanapun, hanya pantas dalam kemabukan permulaan (*ibtidá*) dan dalam semangat masa muda. Mereka yang telah menjadi mantap (*mutamakkin*) tidak terhijab (dari Allah) oleh seluruh alam semesta: lalu, bagaimana mungkin oleh selembar kertas? Dapat dikatakan bahwa penghancuran sebuah buku menandakan ketidakmungkinan untuk mengekspresikan makna yang sesungguhnya (dari sebuah ide).

Dalam kasus tersebut ketidakmungkinan yang sama haruslah dipredikasikan pada lidah, karena kata-kata yang diucapkan tidaklah lebih baik dari yang tertulis. Aku membayangkan bahwa Aḥmad bin Abi 'l-Ḥawárí, karena tidak menemukan pendengar dalam gejolak ekstasenya, menuliskan penjelasan tentang perasaan-perasaannya di atas potongan-potongan kertas, dan setelah terkumpul dalam jumlah besar, beliau menganggapnya tidak cocok untuk disebarluaskan dan oleh

karena itu membuangnya ke dalam air. Mungkin juga beliau telah mengumpulkan banyak buku, yang mengalihkannya dari praktik-praktik pengabdiannya, dan beliau menyingkirkannya karena alasan ini.

23. Abú Ḥámid Aḥmad bin Khadhrúya al-Balkhí

Beliau mengadopsi jalan celaan (*malámat*) dan mengenakan pakaian serdadu. Istrinya, Fáṭima, putri dari Amir Balkh, termasyhur sebagai seorang Sufi. Ketika sang istri berkeinginan untuk bertobat (dari kehidupannya yang terdahulu), ia mengirimkan pesan kepada Aḥmad menyuruhnya untuk meminta dirinya dalam pernikahan kepada ayahnya. Aḥmad menolak, yang atas dasar itu ia mengirimkan pesan lain dengan istilah berikut: “Wahai Aḥmad, aku mengira engkau terlalu ksatria untuk menyerang mereka yang sedang melakukan perjalanan di jalan menuju Allah. Jadilah seorang pemandu (*ráhbar*), bukan seorang perampok jalanan (*ráhbur*).” Aḥmad meminta pernikahannya kepada ayahnya, yang memberikannya kepada beliau dengan harapan menerima doa keberkahannya. Fáṭima melepaskan seluruh lalu lintas dengan dunia dan hidup dalam pengasingan bersama suaminya. Ketika Aḥmad pergi mengunjungi Báyazíd istrinya mendampinginya, dan saat melihat Báyazíd sang istri melepas cadarnya dan berbicara kepadanya tanpa rasa malu. Aḥmad menjadi cemburu dan berkata kepadanya: “Mengapa engkau mengambil kebebasan ini dengan Báyazíd?” Ia menjawab: “Karena engkau adalah pasangan alamiahku, namun ia adalah pendamping religiusku; melalui engkau aku sampai pada keinginanku, namun melalui dia aku sampai kepada Allah. Buktinya adalah bahwa ia tidak membutuhkan pergaulanku, sedangkan bagimu hal itu niscaya.” Sang istri terus memperlakukan Báyazíd dengan keberanian yang sama, sampai suatu hari Báyazíd mengamati bahwa tangannya diwarnai dengan pacar dan bertanya kepadanya mengapa. Ia menjawab: “Wahai Báyazíd, selama engkau tidak melihat tanganku dan pacar itu aku merasa leluasa bersamamu, namun sekarang karena matamu telah tertuju padaku maka persahabatan kita menjadi tidak sah.” Kemudian Aḥmad dan Fáṭima datang ke Níshápúr dan menetap di sana. Penduduk dan Syekh di Níshápúr merasa senang dengan Aḥmad. Ketika Yaḥyá bin Mu‘ádh al-Rází melewati Níshápúr dalam perjalanannya dari Rayy ke Balkh, Aḥmad ingin menjamunya, dan berkonsultasi dengan Fáṭima mengenai barang apa saja yang diperlukan. Fáṭima menyuruhnya menyediakan sekian banyak sapi dan domba, sekian banyak jumlah tumbuhan harum, bumbu-bumbu, lilin, dan wewangian, serta menambahkan, “Kita juga harus membunuh dua puluh ekor keledai.” Aḥmad berkata: “Apa gunanya membunuh keledai?” “Oh!” katanya, “ketika seorang bangsawan datang sebagai tamu ke rumah seorang bangsawan maka anjing-anjing di lingkungan itu juga harus mendapatkan sesuatu.” Báyazíd berkata tentangnya: “Barangsiapa yang ingin melihat seorang pria yang menyamar dalam pakaian wanita, lihatlah Fáṭima!” Dan Abú Ḥafṣ Ḥaddád berkata: “Seandainya bukan karena Aḥmad bin Khadhrúya kedermawanan niscaya tidak akan ditampilkan.”

Beliau memiliki ucapan-ucapan luhur dalam catatannya, dan ungkapan-ungkapan yang bersih (*anfás-i muhadhdhab*), serta merupakan penulis karya-

karya masyhur dalam setiap cabang etika dan diskursus-diskursus brilian tentang mistisisme. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Jalan itu manifes dan kebenaran itu terang, dan sang penggembala telah menyuarakan panggilannya; setelah ini jika ada yang tersesat, itu karena kebutaannya sendiri," yakni adalah salah untuk mencari jalan, karena jalan menuju Allah adalah laksana matahari yang menyala; carilah dirimu sendiri, karena ketika engkau telah menemukan dirimu sendiri maka engkau telah sampai pada akhir perjalananmu, sejauh Allah terlalu manifes untuk menerima untuk dicari. Beliau tercatat pernah berkata: "Sembunyikanlah kemuliaan dari kefakiranmu," yakni janganlah berkata kepada orang-orang, "Aku adalah seorang darwis," agar rahasiamu tidak ditemukan, karena itu adalah sebuah rahmat besar yang dianugerahkan kepadamu oleh Allah. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Seorang darwis mengundang seorang kaya ke sebuah perjamuan di bulan Ramadan, dan tidak ada apa pun di rumahnya kecuali sekerat roti kering. Saat kembali ke rumah orang kaya itu mengiriminya sebuah pundi emas. Beliau mengirimnya kembali, seraya berkata, 'Ini ganjaran yang pantas bagiku karena menyingkapkan rahasiaku kepada orang sepertimu.' Ketulusan dari kefakirannya membawanya untuk bertindak demikian."

24. Abú Turáb 'Askar bin al-Ḥusayn al-Nakhshabí al-Nasafí

Beliau adalah salah satu Syekh utama di Khurásán, dan termasyhur karena kedermawanan, asketisme, dan kesalehannya. Beliau melakukan banyak mukjizat, dan mengalami petualangan-petualangan menakjubkan tanpa jumlah di padang pasir dan di tempat lain. Beliau adalah salah satu pengembara paling terkemuka di antara kaum Sufi, dan terbiasa menyeberangi padang-padang pasir dalam keterlepasan total dari hal-hal duniawi (*ba-tajríd*). Kematiannya terjadi di padang pasir Basra. Setelah bertahun-tahun berlalu beliau ditemukan berdiri tegak dengan wajah menghadap Ka'bah, mengering, dengan sebuah ember di depannya dan sebuah tongkat di tangannya; dan binatang buas tidak menyentuhnya atau mendekatinya.

Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Makanan darwis adalah apa yang ia temukan, dan pakaiannya adalah apa yang menutupinya, dan tempat tinggalnya adalah di mana pun ia singgah," yakni ia tidak memilih makanannya sendiri atau pakaiannya sendiri, atau membuat rumah bagi dirinya sendiri. Seluruh dunia tertimpa oleh tiga butir ini, dan inisiatif pribadi di dalamnya menjaga kita dalam kondisi distraksi (*mashghúlí*) selagi kita melakukan upaya untuk mendapatkannya. Ini adalah aspek praktis dari masalah tersebut, namun dalam pengertian mistis makanan darwis adalah ekstase, dan pakaiannya adalah kesalehan, dan tempat tinggalnya adalah Alam Gaib, karena Allah telah berfirman, "Jika mereka tetap teguh di atas jalan itu (agama Islam), benar-benar Kami akan memberi minum kepada mereka air yang segar (rezeki yang banyak)" (Al-Qur'an, LXXII: 16); dan lagi, "dan pakaian yang indah; tetapi pakaian takwa, itulah yang lebih baik" (Al-Qur'an, VII: 26); dan Rasul bersabda, "Kefakiran adalah berdiam di dalam Alam Gaib."

25. Abú Zakariyyá Yaḥyá bin Mu‘ádh al-Rází

Beliau berakar secara sempurna dalam teori sejati mengenai harapan (*raja’*) kepada Allah, sehingga Ḥuṣrí berkata: “Allah memiliki dua Yaḥyá, satu seorang nabi dan yang lainnya seorang wali. Yaḥyá bin Zakariyyá menapaki jalan rasa takut (*khawf*) sehingga seluruh pretender dipenuhi dengan ketakutan dan berputus asa akan keselamatan mereka, sementara Yaḥyá bin Mu‘ádh menapaki jalan harapan sehingga beliau membelenggu tangan seluruh pretender harapan.” Mereka berkata kepada Ḥuṣrí: “Kondisi Yaḥyá bin Zakariyyá telah dimaklumi, namun bagaimana kondisi Yaḥyá bin Mu‘ádh?” Ia menjawab: “Telah dikisahkan kepadaku bahwa ia tidak pernah berada dalam kondisi kebodohan (*jáhiliyyat*) dan tidak pernah melakukan satu pun dosa besar (*kabíra*).”

Dalam praktik pengabdian, beliau menunjukkan ketekunan luar biasa yang berada di luar kemampuan orang lain. Salah seorang muridnya berkata kepadanya: “Wahai Syekh, stasiunmu (*maqám*) adalah stasiun harapan, namun praktikmu adalah praktik mereka yang takut.” Yaḥyá menjawab: “Ketahuilah, wahai putraku, bahwa meninggalkan pengabdian kepada Allah adalah kesesatan.” Rasa takut dan harapan adalah dua pilar iman. Mustahil bagi siapa pun untuk jatuh ke dalam kesalahan melalui praktik salah satu dari keduanya. Mereka yang takut melakukan pengabdian karena takut akan perpisahan (dari Allah), dan mereka yang berharap melakukannya karena harapan akan persatuan (dengan Allah). Tanpa pengabdian, baik rasa takut maupun harapan tidak dapat dirasakan secara murni, namun ketika pengabdian itu ada, maka rasa takut dan harapan ini sepenuhnya bersifat metaforis; dan metafora (*‘ibárat*) tidak berguna di tempat di mana pengabdian (*‘ibádat*) dituntut. Yaḥyá adalah penulis banyak kitab, ucapan-ucapan indah, dan wasiat-wasiat orisinal. Beliau adalah Syekh pertama dari sekte ini, setelah para Khalifah Rasyidin, yang menaiki mimbar.

Aku sangat menyukai ucapan-ucapannya, yang dibentuk dengan halus dan menyenangkan di telinga serta subtil dalam substansinya dan bermanfaat dalam pengabdian. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Dunia ini adalah kediaman kesibukan (*ashghál*) dan akhirat adalah kediaman kengerian (*ahwál*), dan manusia tidak pernah berhenti berada di tengah kesibukan atau kengerian sampai ia menemukan peristirahatan baik di Surga maupun di api Neraka.” Berbahagialah jiwa yang telah luput dari kesibukan dan aman dari kengerian, serta telah melepaskan pikirannya dari kedua dunia, dan telah sampai kepada Allah! Yaḥyá memegang doktrin bahwa kekayaan lebih utama daripada kefakiran. Setelah menanggung banyak utang di Rayy, beliau berangkat ke Khurásán. Ketika beliau sampai di Balkh, penduduk kota itu menahannya untuk beberapa waktu agar beliau dapat memberikan ceramah kepada mereka, dan mereka memberinya seratus ribu dirham. Dalam perjalanannya kembali ke Rayy beliau diserang oleh perampok jalanan, yang merampas seluruh jumlah tersebut. Beliau tiba dalam kondisi melarat di Níshápúr, tempat beliau wafat. Beliau selalu dimuliakan dan dihormati oleh masyarakat.

26. Abú Ḥafṣ 'Amr bin Sálim[75] al-Níshápúrí al-Ḥaddádí.[76]

Beliau adalah seorang Sufi terkemuka, yang dipuji oleh seluruh Syekh. Beliau bergaul dengan Abú 'Abdalláh al-Abíwardí dan Aḥmad bin Khadhrúya. Sháh Shujá' datang dari Kirmán untuk mengunjunginya. Beliau tidak mengetahui bahasa Arab, dan ketika beliau pergi ke Baghdád untuk mengunjungi para Syekh di sana, murid-muridnya berkata satu sama lain: "Adalah rasa malu yang besar bahwa Syekh Agung dari Khurásán memerlukan seorang penerjemah untuk membuatnya memahami apa yang mereka katakan." Namun, ketika beliau bertemu para Syekh Baghdád, termasuk Junayd, di Masjid Shúníziyya, beliau bercakap-cakap dengan mereka dalam bahasa Arab yang elok, sehingga mereka berputus asa untuk menandingi kefasihannya. Mereka bertanya kepadanya: "Apakah kedermawanan (*sakhá*) itu?" Beliau berkata: "Biarlah salah satu dari kalian memulai dan menyatakan apa itu." Junayd berkata: "Menurut pendapatku kedermawanan terdiri dari tidak melihat kedermawananmu dan tidak menisbatkannya pada dirimu sendiri." Abú Ḥafṣ menjawab: "Betapa baiknya apa yang dikatakan sang Syekh! Namun menurut pendapatku kedermawanan terdiri dari melakukan keadilan dan tidak menuntut keadilan." Junayd berkata kepada murid-muridnya: "Bangkitlah! karena Abú Ḥafṣ telah melampaui Adam dan seluruh keturunannya (dalam hal kedermawanan)." Pertobatannya diceritakan sebagai berikut.

Beliau terpikat pada seorang gadis, dan atas saran teman-temannya beliau mencari bantuan dari seorang Yahudi tertentu yang tinggal di kota (*sháristán*) Níshápúr. Orang Yahudi itu memberitahunya bahwa ia tidak boleh melaksanakan salat selama empat puluh hari, dan tidak memuji Allah atau melakukan amal baik apa pun atau membentuk niat baik apa pun; barulah kemudian ia akan merancang sarana agar Abú Ḥafṣ mendapatkan keinginannya. Abú Ḥafṣ mematuhi instruksi ini, dan setelah empat puluh hari orang Yahudi tersebut membuat sebuah jimat sebagaimana yang ia janjikan, namun jimat itu terbukti tidak manjur. Ia berkata: "Engkau niscaya telah melakukan suatu amal baik. Pikirkanlah!" Abú Ḥafṣ menjawab bahwa satu-satunya hal baik dalam bentuk apa pun yang telah ia lakukan hanyalah menyingkirkan sebuah batu yang ia temukan di jalan agar tidak ada orang yang tersandung karenanya. Orang Yahudi itu berkata kepadanya: "Janganlah menyinggung Allah itu, yang tidak membiarkan tindakan kecilmu sia-sia meskipun engkau telah mengabaikan perintah-perintah-Nya selama empat puluh hari." Abú Ḥafṣ bertobat, dan orang Yahudi itu menjadi seorang Muslim.

Abú Ḥafṣ terus menekuni profesi sebagai pandai besi sampai beliau pergi ke Báward dan mengambil sumpah pemuridan kepada Abú 'Abdalláh Báwardí. Suatu hari, setelah kepulangannya ke Níshápúr, beliau sedang duduk di tokonya mendengarkan seorang buta yang sedang melantunkan Al-Qur'an di pasar. Beliau menjadi begitu terserap dalam pendengaran tersebut sehingga beliau memasukkan tangannya ke dalam api dan, tanpa menggunakan penjepit, menarik

75 *Nafaḥát*, No. 44, tertulis "Salama". Qushayrí memanggilnya 'Umar bin Maslama.

76 Demikian LIJ. B tertulis "al-Ḥaddád", yang merupakan bentuk yang umumnya digunakan oleh penulis biografinya.

keluar sepotong besi cair dari tungku. Melihat hal ini, sang magang pingsan. Ketika Abú Ḥafṣ tersadar, beliau meninggalkan tokonya dan tidak lagi mencari nafkah. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Aku meninggalkan pekerjaan dan kembali kepadanya; kemudian pekerjaan meninggalkanku dan aku tidak pernah kembali kepadanya lagi,” karena ketika seseorang meninggalkan sesuatu melalui tindakannya sendiri dan upayanya sendiri, maka meninggalkannya tidak lebih baik daripada mengambilnya, sejauh seluruh tindakan yang diupayakan (*aksáb*) terkontaminasi, dan memperoleh nilainya dari pengaruh spiritual yang mengalir dari Alam Gaib tanpa upaya dari pihak kita; pengaruh mana, di mana pun ia turun, ia bersatu dengan pilihan manusia dan kehilangan spiritualitas murninya. Oleh karena itu manusia tidak dapat secara semestinya mengambil atau meninggalkan sesuatu; Allah-lah yang dalam providensi-Nya memberi dan mengambil, dan manusia hanya mengambil apa yang telah Allah berikan atau meninggalkan apa yang telah Allah ambil. Meskipun seorang murid berjuang seribu tahun untuk memenangkan rida Allah, itu akan bernilai lebih rendah daripada jika Allah menerimanya dalam rida untuk sesaat saja, karena kebahagiaan masa depan yang abadi dilibatkan dalam rida di keazalian yang lampau, dan manusia tidak memiliki sarana untuk melarikan diri kecuali melalui kemurahan Allah yang murni. Maka, terhormatlah ia yang dari kondisinya Sang Penyebab (*al-Musabbib*) telah menyingkirkan seluruh sebab-sebab sekunder.

27. Abú Ṣáliḥ Ḥamdún bin Aḥmad bin ‘Umára al-Qaṣṣár

Beliau termasuk di antara Syekh kuno, dan merupakan salah satu dari mereka yang sangat wara‘. Beliau mencapai peringkat tertinggi dalam yurisprudensi dan teologi, yang dalam ilmu-ilmu tersebut beliau adalah pengikut Thawrí.[77] Dalam Tasawuf beliau adalah murid dari Abú Turáb Nakhshabí dan ‘Alí Naṣrábádí. Ketika beliau menjadi termasyhur sebagai seorang teolog, para Imam dan tokoh terkemuka Níshápúr mendesaknya untuk menaiki mimbar dan berkhutbah kepada masyarakat, namun beliau menolak, seraya berkata: “Hatiku masih terpaut pada dunia, dan oleh karena itu kata-kataku tidak akan memberikan kesan pada hati orang lain. Mengucapkan kata-kata yang tidak bermanfaat adalah bentuk penghinaan terhadap teologi dan pengejekan terhadap hukum suci. Ucapan diperbolehkan hanya bagi ia yang diamnya membahayakan agama, dan yang bicaranya akan menghilangkan bahaya tersebut.” Saat ditanya mengapa ucapan-ucapan kaum Muslim terdahulu lebih bermanfaat bagi hati manusia daripada ucapan orang-orang sezamannya, beliau menjawab: “Karena mereka berdiskusi demi kemuliaan Islam dan keselamatan jiwa serta keridaan Allah Yang Maha Penyayang, sedangkan kita berdiskusi demi kemuliaan diri kita sendiri dan pencarian keuntungan duniawi serta dukungan umat manusia.” Barangsiapa berbicara selaras dengan kehendak Allah dan melalui dorongan Ilahi, maka kata-katanya memiliki kekuatan dan gairah

77 Kalimat *madhhab-i Thawrí dásht* dapat merujuk baik pada Abú Thawr Ibráhím bin Khálid, seorang murid al-Sháfi‘í, yang wafat pada 246 H, atau pada Sufyán al-Thawrí. Lihat Ibn Khallikán, No. 143.

yang memberikan kesan pada orang-orang jahat, namun jika seseorang berbicara selaras dengan kehendaknya sendiri, maka kata-katanya lemah serta hambar dan tidak memberikan manfaat bagi para pendengarnya.

28. Abu 'l-Sarí Manṣúr bin 'Ammár

Beliau termasuk dalam mazhab Irak, namun disetujui oleh penduduk Khurásán. Khutbah-khutbahnya tidak tertandingi dalam keindahan bahasa dan keanggunan pemaparan. Beliau terpelajar dalam seluruh cabang teologi, dalam tradisi, sains, prinsip, dan praktik. Beberapa aspiran Tasawuf melebih-lebihkan kemuliaannya melampaui batas. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Maha Suci Dia yang telah menjadikan hati kaum gnostik (*'árifín*) sebagai bejana-bejana zikir (*dhikr*), dan hati kaum asket sebagai bejana-bejana tawakal (*tawakkul*), dan hati mereka yang bertawakal (*mutawakkilín*) sebagai bejana-bejana keridaan (*ridhá*), dan hati kaum fakir (*fuqará*) sebagai bejana-bejana qanaah, dan hati orang-orang duniawi sebagai bejana-bejana ketamakan!" Perlu dipertimbangkan bahwa meskipun Allah telah meletakkan dalam setiap anggota tubuh dan dalam setiap indra sebuah kualitas yang homogen, misal, pada tangan kualitas memegang, pada kaki kualitas berjalan, pada mata penglihatan, pada telinga pendengaran, Dia telah meletakkan dalam setiap hati individu sebuah kualitas yang beragam dan keinginan yang berbeda, sehingga yang satu menjadi tempat pengetahuan, yang lain tempat kesalahan, yang lain tempat qanaah, yang lain tempat ketamakan, dan seterusnya: maka keajaiban-keajaiban tindakan Ilahi tidak ada yang termanifestasi lebih jelas daripada dalam hati manusia.

Dan diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Seluruh umat manusia dapat dikerucutkan menjadi dua tipe—manusia yang mengenal dirinya sendiri, dan yang urusannya adalah mujahadah serta disiplin, dan manusia yang mengenal Tuhannya, dan yang urusannya adalah untuk mengabdi, menyembah, dan menyukakan-Nya." Oleh karena itu, penyembahan dari yang pertama adalah disiplin (*riyádhat*), sementara penyembahan dari yang terakhir adalah kedaulatan (*riyásat*): yang pertama mempraktikkan pengabdian agar ia dapat mencapai derajat yang tinggi, namun yang terakhir mempraktikkan pengabdian karena telah mencapai segalanya. Betapa perbedaan yang sangat besar di antara keduanya! Yang satu menetap dalam mujahadah (*mujáhadat*), yang lain dalam kontemplasi (*musháhadat*). Dan diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Ada dua golongan manusia: mereka yang membutuhkan Allah—dan mereka memegang peringkat tertinggi dari sudut pandang hukum suci—dan mereka yang tidak menaruh perhatian pada kebutuhan mereka akan Allah, karena mereka tahu bahwa Allah telah menyediakan penciptaan dan rezeki serta kematian dan kehidupan serta kebahagiaan dan kesengsaraan mereka: mereka hanya membutuhkan Allah semata, dan dengan memiliki-Nya mereka independen dari segala hal lainnya." Golongan pertama, melalui melihat kebutuhan mereka sendiri, terhijab dari melihat providensi Ilahi, sedangkan golongan terakhir, melalui tidak melihat kebutuhan mereka sendiri, menjadi

tersingkap hijabnya (*unveiled*) dan independen. Golongan pertama menikmati kebahagiaan, namun golongan terakhir menikmati Sang Pemberi kebahagiaan.

29. Abú ‘Abdalláh Aḥmad bin ‘Áṣim al-Inṭákí

Beliau hidup hingga usia senja dan bergaul dengan para Syekh kuno, serta mengenal mereka yang termasuk dalam generasi ketiga setelah Nabi (*atbá‘ al-tábi‘ín*). Beliau sezaman dengan Bishr dan Sarí, serta murid dari Ḥárith Muḥásibí. Beliau pernah melihat Fudhayl dan bergaul dengannya. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Kefakiran yang paling bermanfaat adalah yang engkau anggap terhormat, dan yang dengannya engkau merasa sangat rida,” yakni kehormatan orang awam terdiri dari afirmasi terhadap sebab-sebab sekunder, namun kehormatan sang darwis terdiri dari penyangkalan terhadap sebab-sebab sekunder dan dalam pengafirmasian Sang Penyebab (*al-Musabbib*), serta dalam merujuk segala sesuatu kepada-Nya, dan dalam rasa rida terhadap ketetapan-ketetapan-Nya. Kefakiran adalah non-eksistensi dari sebab-sebab sekunder, sedangkan kekayaan adalah eksistensi dari sebab-sebab sekunder. Kefakiran yang terlepas dari sebab sekunder adalah bersama Allah, dan kekayaan yang terpaut pada sebab sekunder adalah bersama dirinya sendiri. Oleh karena itu sebab-sebab sekunder melibatkan kondisi terhijab (dari Allah), sementara ketiadaan mereka melibatkan kondisi ketersingkapan hijab (*unveiledness*). Ini adalah penjelasan yang jelas mengenai keutamaan kefakiran di atas kekayaan.

30. Abú Muḥammad ‘Abdalláh bin Khubayq

Beliau adalah seorang asket dan sangat wara‘. Beliau telah meriwayatkan tradisi-tradisi yang tepercaya, dan dalam yurisprudensi, sebagaimana juga dalam praktik serta teori ketuhanan, beliau mengikuti doktrin Thawrí, yang dengan murid-muridnya beliau pernah bergaul. Tercatat bahwa beliau berkata: “Barangsiapa berkeinginan untuk hidup dalam hidupnya, janganlah ia mengizinkan ketamakan berdiam di hatinya,” karena orang yang tamak itu mati dalam jeratan ketamakannya, yang mana itu laksana segel pada hatinya; dan hati yang tersegel itu mati. Diberkatilah hati yang mati terhadap segala sesuatu kecuali Allah dan hidup melalui Allah, sejauh Allah telah menjadikan zikir kepada-Nya (*dhikr*) sebagai kemuliaan hati manusia, dan ketamakan sebagai kehinaan mereka; dan untuk maksud inilah ucapan ‘Abdalláh bin Khubayq: “Allah menciptakan hati manusia untuk menjadi rumah-rumah bagi zikir-Nya, namun mereka telah menjadi rumah-rumah bagi nafsu; dan tidak ada yang dapat membersihkan mereka dari nafsu kecuali rasa takut yang menggetarkan atau kerinduan (*shawq*) yang gelisah.” Rasa takut dan kerinduan adalah dua pilar iman. Ketika iman telah menetap di dalam hati, zikir dan qanaah menyertainya, bukan ketamakan dan kelalaian. Nafsu dan ketamakan adalah hasil dari menjauhi pergaulan dengan Allah. Hati yang menjauhi pergaulan dengan Allah tidak mengetahui apa pun tentang iman, sejauh iman itu intim dengan Allah dan enggan berasosiasi dengan apa pun selain-Nya.

31. Abu 'l-Qásim al-Junayd bin Muḥammad bin al-Junayd al-Baghdádí

Beliau disetujui baik oleh kaum eksternalis maupun spiritualis. Beliau sempurna dalam setiap cabang sains, dan berbicara dengan otoritas mengenai teologi, yurisprudensi, dan etika. Beliau adalah pengikut Thawrí. Ucapan-ucapannya luhur dan kondisi batinnya sempurna, sehingga seluruh Sufi secara konsensus mengakui kepemimpinannya. Ibunya adalah saudara perempuan dari Sarí al-Saqaṭí, dan Junayd adalah murid dari Sarí. Suatu hari Sarí ditanya apakah peringkat seorang murid pernah lebih tinggi daripada peringkat pembimbing spiritualnya. Ia menjawab: "Ya; ada bukti nyata mengenai hal ini: peringkat Junayd berada di atas peringkatku." Adalah kerendahhatian dan wawasan Sarí yang menyebabkannya mengatakan hal ini.

Sebagaimana telah dimaklumi, Junayd menolak untuk memberikan diskursus kepada murid-muridnya selama Sarí masih hidup, sampai suatu malam beliau bermimpi bahwa Rasul bersabda kepadanya: "Wahai Junayd, berbicaralah kepada masyarakat, karena Allah telah menjadikan kata-katamu sarana untuk menyelamatkan banyak umat manusia." Ketika beliau terbangun, terlintas dalam pikirannya bahwa peringkatnya lebih unggul daripada Sarí, sejauh Rasul telah memerintahkannya untuk berkhutbah. Saat fajar menyingsing, Sarí mengirim seorang murid kepada Junayd dengan pesan berikut: "Engkau tidak mau memberikan diskursus kepada murid-muridmu ketika mereka mendesakmu untuk melakukannya, dan engkau menolak syafaat dari para Syekh Baghdád serta permohonan pribadiku. Sekarang karena Rasul telah memerintahkanmu, patuhilah perintahnya." Junayd berkata: "Khayalan itu pun keluar dari kepalaku. Aku menyadari bahwa Sarí mengetahui pikiran lahiriah dan batiniahku dalam segala keadaan, dan bahwa peringkatnya lebih tinggi daripada peringkatku, sejauh ia mengetahui pikiran-pikiran rahasiaku, sedangkan aku jahil terhadap kondisinya. Aku mendatanginya dan memohon maaf, lalu bertanya kepadanya bagaimana ia tahu bahwa aku telah bermimpi melihat Rasul. Ia menjawab: 'Aku bermimpi melihat Allah, yang memberitahuku bahwa Dia telah mengutus Rasul untuk memerintahkanmu berkhutbah.'" Anekdot ini memuat indikasi yang jelas bahwa para pembimbing spiritual dalam setiap kasus mengetahui pengalaman-pengalaman batin dari murid-murid mereka.

Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Ucapan para nabi memberikan informasi mengenai hadirat (*ḥudhúr*), sementara ucapan para siddiq (*ṣiddíqín*) memberikan isyarat pada kontemplasi (*musháhadat*)." Informasi yang benar ditarik dari penglihatan, dan mustahil untuk memberikan informasi yang benar tentang apa pun yang belum pernah disaksikan secara nyata, sedangkan isyarat (*ishárat*) melibatkan referensi pada hal lain. Maka kesempurnaan dan tujuan akhir para wali adalah awal dari kondisi para nabi. Perbedaan antara nabi (*nabí*) dan wali (*walí*), serta keunggulan yang terdahulu di atas yang terakhir, adalah jelas, terlepas dari adanya dua sekte sesat yang menyatakan para wali melampaui para nabi dalam keutamaan. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Aku sangat berhasrat untuk melihat Iblis. Suatu hari, ketika aku sedang berdiri di masjid, seorang lelaki

tua masuk melalui pintu dan menghadapkan wajahnya kepadaku. Ketakutan menyambar hatiku. Ketika ia mendekat aku berkata kepadanya, ‘Siapakah engkau? karena aku tidak tahan menatapmu, atau memikirkanmu.’ Ia menjawab, ‘Akulah dia yang engkau hasratkan untuk kau lihat.’ Aku berseru, ‘Wahai yang terkutuk! apa yang menghalangimu untuk bersujud kepada Adam?’ Ia menjawab, ‘Wahai Junayd, bagaimana mungkin engkau membayangkan bahwa aku akan bersujud kepada siapa pun kecuali Allah?’ Aku takjub mendengarnya mengatakan hal ini, namun sebuah suara rahasia membisikkan: ‘Katakan padanya, Engkau berdusta. Seandainya engkau adalah hamba yang taat niscaya engkau tidak akan melanggar perintah-Nya.’ Iblis mendengar suara di hatiku tersebut. Ia berteriak dan berkata, ‘Demi Allah, engkau telah membakarku!’ lalu menghilang.” Kisah ini menunjukkan bahwa Allah menjaga para wali-Nya dalam segala keadaan dari tipu daya Setan. Salah seorang murid Junayd menaruh dendam padanya, dan setelah meninggalkannya ia kembali suatu hari dengan niat untuk mengujinya. Junayd menyadari hal ini dan berkata, menjawab pertanyaannya: “Apakah engkau menginginkan jawaban formal atau jawaban spiritual?” Murid itu berkata: “Keduanya.” Junayd berkata: “Jawaban formalnya adalah jika engkau telah menguji dirimu sendiri niscaya engkau tidak perlu mengujiku. Jawaban spiritualnya adalah aku mencopotmu dari kewalianmu.” Wajah murid itu seketika berubah menjadi hitam. Ia berteriak, “Kenikmatan keyakinan (*yaqín*) telah pergi dari hatiku,” dan memohon dengan sungguh-sungguh untuk dimaafkan, serta meninggalkan kesombongan dirinya yang bodoh. Junayd berkata kepadanya: “Tidakkah engkau tahu bahwa para wali Allah memiliki kekuatan misterius? Engkau tidak dapat menahan pukulan mereka.” Beliau meniupkan napas ke arah murid tersebut, yang seketika itu juga melanjutkan tujuan semulanya dan bertobat karena telah mengkritik para Syekh.

32. Abu ’l-Ḥasan Aḥmad bin Muḥammad al-Núrí

Beliau memiliki doktrin yang khas dalam Tasawuf dan merupakan teladan bagi sejumlah aspiran Tasawuf yang mengikuti beliau dan disebut sebagai kaum Núrí. Seluruh tubuh aspiran Tasawuf terdiri dari dua belas sekte, dua di antaranya dikutuk (*mardúd*), sementara sepuluh sisanya disetujui (*maqbúl*). Yang terakhir adalah kaum Muḥásibí, Qaṣṣárí, Ṭayfúrí, Junaydí, Núrí, Sahlí, Ḥakímí, Kharrází, Khafífí, dan Sayyárí. Semua ini menegaskan kebenaran dan termasuk dalam massa Muslim ortodoks. Dua sekte yang dikutuk adalah, pertama, kaum Ḥulúlí,[78] yang mengambil nama mereka dari doktrin inkarnasi (*ḥulúl*) dan inkorporasi (*imtizáj*), dan yang dengannya sekte antropomorfis Sálimí terhubung;[79] dan kedua, kaum Ḥallájí, yang telah meninggalkan hukum suci dan mengadopsi bid’ah, dan yang dengannya kaum

78 B tertulis “kaum Ḥulmánís”, yakni pengikut Abú Ḥulmán dari Damaskus. Lihat Shahristání, terjemahan Haarbrücker, ii, 417.

79 Kaum Sálimí digambarkan (ibid.) sebagai “sejumlah teolog skolastik (*mutakallimún*) yang termasuk dalam wilayah Basra”.

Ibáḥatí[80] serta kaum Fárisí terhubung.[81] Aku akan menyertakan dalam buku ini sebuah bab mengenai dua belas sekte tersebut dan akan menjelaskan perbedaan doktrin mereka.

Núrí menempuh jalan yang terpuji dalam menolak sanjungan serta kelonggaran dan dalam ketekunan pada mujahadah. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Aku mendatangi Junayd dan mendapatinya sedang duduk di kursi keprofesoran (*muṣaddar*). Aku berkata kepadanya: 'Wahai Abu 'l-Qásim, engkau telah menyembunyikan kebenaran dari mereka sehingga mereka menempatkanmu di tempat yang terhormat; namun aku telah mengatakan kebenaran kepada mereka dan mereka melempariku dengan batu,'" karena sanjungan adalah kepatuhan terhadap keinginan seseorang dan ketulusan adalah perlawanan terhadapnya, dan manusia membenci siapa pun yang menentang keinginan mereka serta mencintai siapa pun yang menuruti keinginan mereka. Núrí adalah sahabat Junayd dan murid dari Sarí. Beliau telah bergaul dengan banyak Syekh, dan telah bertemu Aḥmad bin Abi 'l-Ḥawárí.

Beliau adalah penulis wasiat-wasiat yang halus dan ucapan-ucapan indah pada berbagai cabang ilmu mistis. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Persatuan dengan Allah adalah perpisahan dari segala hal lainnya, dan perpisahan dari segala hal lainnya adalah persatuan dengan-Nya," yakni, siapa pun yang pikirannya bersatu dengan Allah maka ia terpisah dari segala hal selain itu, dan begitu pula sebaliknya: oleh karena itu persatuan pikiran dengan Allah adalah perpisahan dari pemikiran tentang makhluk ciptaan, dan berpaling secara benar dari fenomena adalah berbalik secara benar kepada Allah. Aku telah membaca dalam Anekdot-anekdot bahwa suatu ketika Núrí berdiri di kamarnya selama tiga hari tiga malam, tidak pernah beranjak dari tempatnya atau berhenti meratap. Junayd pergi menemuinya dan berkata: "Wahai Abu 'l-Ḥasan, jika engkau tahu bahwa berseru lantang kepada Allah itu ada gunanya, beri tahu aku, agar aku pun dapat berseru lantang; namun jika engkau tahu bahwa hal itu tidak ada gunanya, serahkanlah dirimu pada keridaan terhadap kehendak Allah, agar hatimu dapat bersukacita." Núrí berhenti meratap dan berkata: "Engkau mengajariku dengan baik, wahai Abu 'l-Qásim!" Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Dua hal yang paling langka di zaman kita adalah orang berilmu yang mempraktikkan apa yang diketahuinya dan seorang gnostik yang berbicara dari realitas kondisinya," yakni, baik ilmu maupun makrifat adalah langka, karena ilmu bukanlah ilmu kecuali ia dipraktikkan, dan makrifat bukanlah makrifat kecuali ia memiliki realitas.

Núrí merujuk pada zamannya sendiri, namun hal-hal ini langka di setiap masa, dan mereka langka di hari ini. Siapa pun yang menyibukkan dirinya mencari orang berilmu dan kaum gnostik maka ia akan menyia-nyiakan waktunya dan tidak akan menemukan mereka. Biarlah ia sibuk dengan dirinya sendiri agar ia dapat melihat ilmu di mana-mana, dan biarlah ia berpaling dari dirinya sendiri kepada Allah agar ia

80 "Ibáḥatí" atau "Ibáḥí" berarti "seseorang yang menganggap segala sesuatu diperbolehkan".
81 Lihat bagian kesebelas dari bab keempat belas.

dapat melihat makrifat di mana-mana. Biarlah ia mencari ilmu dan makrifat dalam dirinya sendiri, dan biarlah ia menuntut praktik serta realitas dari dirinya sendiri. Diriwayatkan bahwa Núrí berkata: “Mereka yang memandang segala sesuatu sebagai yang ditetapkan oleh Allah maka mereka berbalik kepada Allah dalam segala hal,” karena mereka menemukan peristirahatan dalam memandang Sang Pencipta, bukan objek ciptaan, padahal mereka akan selalu berada dalam kesengsaraan jika mereka menganggap segala sesuatu sebagai sebab dari tindakan. Melakukan hal itu adalah politeisme, karena sebuah sebab tidaklah berdiri sendiri (*self-subsistent*), melainkan bergantung pada Sang Penyebab. Ketika mereka berbalik kepada-Nya, mereka luput dari kesulitan.

33. Abú ‘Uthmán Sa‘íd bin Ismá‘íl al-Ḥírí

Beliau adalah salah satu Sufi terkemuka di masa lalu. Pada mulanya beliau bergaul dengan Yaḥyá bin Mu‘ádh; kemudian beliau bergaul untuk beberapa waktu dengan Sháh Shujá‘ dari Kirmán, dan mendampinginya ke Níshápúr dalam kunjungan ke Abú Ḥafṣ, yang dengannya beliau menetap hingga akhir hayatnya. Diriwayatkan atas otoritas yang tepercaya bahwa beliau berkata: “Di masa kanak-kanakku aku terus-menerus mencari Kebenaran, dan kaum eksternalis mengilhamiku dengan perasaan benci. Aku mempersepsi bahwa hukum suci menyembunyikan sebuah misteri di bawah rupa-rupa dangkal yang diikuti oleh orang awam. Ketika aku tumbuh dewasa, aku kebetulan mendengar sebuah diskursus oleh Yaḥyá bin Mu‘ádh dari Rayy, dan aku menemukan di sana misteri yang menjadi objek pencarianku. Aku terus bergaul dengan Yaḥyá sampai, setelah mendengar laporan tentang Sháh Shujá‘ Kirmání dari sejumlah orang yang pernah berada di lingkungannya, aku merasakan kerinduan untuk mengunjunginya. Maka aku meninggalkan Rayy dan berangkat menuju Kirmán. Sháh Shujá‘, bagaimanapun, tidak mau menerimaku ke dalam pergaulannya. ‘Engkau telah diasuh,’ katanya, ‘dalam doktrin harapan (*rajá*), yang menjadi pijakan Yaḥyá. Tidak ada orang yang telah menyerap doktrin ini dapat menapaki jalan purifikasi (*purgation*), karena keyakinan mekanis pada harapan menghasilkan kemalasan.’ Aku memohon kepadanya dengan sungguh-sungguh, dan meratap serta tinggal di pintunya selama dua hari. Akhirnya beliau menerimaku, dan aku tetap dalam pergaulannya sampai beliau membawaku bersamanya untuk mengunjungi Abú Ḥafṣ di Níshápúr. Pada kesempatan ini Sháh Shujá‘ mengenakan sebuah mantel (*qabá*). Ketika Abú Ḥafṣ melihatnya, beliau bangkit dari tempat duduknya dan maju menemuinya, seraya berkata, ‘Aku telah menemukan di dalam mantel apa yang aku cari di dalam jubah (*‘abá*).’ Selama masa tinggal kami di Níshápúr aku membayangkan keinginan yang kuat untuk bergaul dengan Abú Ḥafṣ, namun aku tertahan untuk membaktikan diriku dalam melayani beliau karena rasa hormatku kepada Sháh Shujá‘. Sementara itu aku memohon kepada Allah agar memungkinkan bagiku untuk menikmati pergaulan Abú Ḥafṣ tanpa menyakiti perasaan Sháh Shujá‘, yang merupakan seorang pria yang pencemburu; dan Abú Ḥafṣ menyadari keinginan-keinginanku.

Pada hari keberangkatan kami, aku berpakaian untuk perjalanan, meskipun aku meninggalkan hatiku bersama Abú Ḥafṣ. Abú Ḥafṣ berkata dengan akrab kepada Sháh Shujá', 'Aku senang dengan pemuda ini; biarlah ia tinggal di sini.' Sháh Shujá' berpaling kepadaku dan berkata, 'Lakukanlah apa yang diperintahkan sang Syekh kepadamu.' Maka aku tetap bersama Abú Ḥafṣ dan mengalami banyak hal menakjubkan dalam pergaulannya." Allah menyebabkan Abú 'Uthmán melewati tiga "stasiun" (*maqámát*) melalui perantara tiga pembimbing spiritual, dan stasiun-stasiun ini, yang beliau indikasikan sebagai milik mereka, beliau jadikan miliknya juga: "stasiun" harapan melalui pergaulan dengan Yaḥyá, "stasiun" kecemburuan melalui pergaulan dengan Sháh Shujá', dan "stasiun" kasih sayang (*shafaqat*) melalui pergaulan dengan Abú Ḥafṣ. Diperbolehkan bagi seorang murid untuk bergaul dengan lima atau enam atau lebih pembimbing dan memiliki "stasiun" yang berbeda yang disingkapkan kepadanya oleh masing-masing dari mereka, namun lebih baik jika ia tidak mencampuradukkan stasiunnya sendiri dengan stasiun mereka. Ia seharusnya menunjukkan pada kesempurnaan mereka dalam stasiun tersebut dan berkata: "Aku mendapatkan ini dengan bergaul bersama mereka, namun mereka lebih unggul darinya." Ini lebih sesuai dengan adab yang baik, karena para pakar spiritual tidak ada hubungannya dengan "stasiun" dan "kondisi" (*ahwál*).

Berkat Abú 'Uthmán jugalah penyebarluasan Tasawuf terjadi di Níshápúr dan Khurásán. Beliau bergaul dengan Junayd, Ruwaym, Yúsuf bin al-Ḥusayn, dan Muḥammad bin Fadhl al-Balkhí, dan tidak ada Syekh yang pernah memperoleh keuntungan spiritual sebanyak yang beliau dapatkan dari para pembimbingnya. Penduduk Níshápúr mendirikan sebuah mimbar agar beliau dapat memberikan diskursus kepada mereka tentang Tasawuf. Beliau adalah penulis risalah-risalah agung pada berbagai cabang ilmu ini. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Sepatutnya bagi seseorang yang telah Allah muliakan dengan makrifat untuk tidak menghinakan dirinya sendiri dengan ketidakpatuhan kepada Allah." Ini merujuk pada tindakan yang diupayakan oleh manusia (*acquired actions*) dan pada upaya terus-menerusnya untuk menjaga perintah-perintah Allah, karena meskipun engkau mengakui bahwa Allah layak untuk tidak menghinakan dengan ketidakpatuhan siapa pun yang telah Dia muliakan dengan makrifat, namun makrifat adalah anugerah Allah dan ketidakpatuhan adalah perbuatan manusia. Mustahil bahwa seseorang yang dimuliakan dengan anugerah Allah akan dihinakan oleh perbuatannya sendiri. Allah memuliakan Adam dengan ilmu: Dia tidak menghinakannya karena dosanya.

34. Abú 'Abdalláh Aḥmad bin Yaḥyá al-Jallá

Beliau bergaul dengan Junayd dan Abu 'l-Ḥasan Núrí serta Syekh-syekh besar lainnya. Tercatat bahwa beliau berkata: "Pikiran sang gnostik terpancang pada Tuhannya; ia tidak menaruh perhatian pada hal lain apa pun," karena sang gnostik tidak mengetahui apa pun kecuali makrifat, dan karena makrifat adalah seluruh modal hatinya, pikirannya sepenuhnya tertuju pada visi (kepada Allah), karena

distraksi pikiran menghasilkan kecemasan, dan kecemasan menahan seseorang dari Allah. Beliau menceritakan kisah berikut: “Suatu hari aku melihat seorang pemuda Kristen yang tampan. Aku takjub akan keelokannya dan berdiri diam di hadapannya. Junayd melintas di depanku. Aku berkata kepadanya, ‘Wahai guru, akankah Allah membakar wajah seperti ini di api Neraka?’ Beliau menjawab: ‘Wahai putraku, ini adalah tipuan kedagingan, bukan sebuah pandangan yang melaluinya seseorang mengambil pelajaran. Jika engkau melihat dengan pertimbangan yang semestinya, keajaiban yang sama eksis di setiap atom di alam semesta. Engkau akan segera dihukum karena kurangnya rasa hormat ini.’ Ketika Junayd berpaling dariku, aku seketika lupa akan Al-Qur’an, dan ia tidak kembali ke ingatanku sampai aku selama bertahun-tahun memohon kepada Allah untuk menolongku dan telah bertobat dari dosaku. Sekarang aku tidak berani menaruh perhatian pada objek ciptaan apa pun atau menyia-nyiakan waktuku dengan melihat segala hal.”

35. Abú Muḥammad Ruwaym bin Aḥmad

Beliau adalah teman karib Junayd. Dalam yurisprudensi beliau mengikuti Dáwud,[82] dan beliau sangat mendalami ilmu-ilmu yang berkaitan dengan interpretasi dan pembacaan Al-Qur’an. Beliau termasyhur karena keluhuran kondisinya dan ketinggian stasiunnya, serta karena perjalanan-perjalanannya dalam keterlepasan dari dunia (*tajríd*), dan karena mujahadahnya yang keras. Menjelang akhir hayatnya beliau menyembunyikan dirinya di antara orang-orang kaya dan mendapatkan kepercayaan Khalifah, namun demikianlah kesempurnaan peringkat spiritualnya sehingga ia tidak terhijab dari Allah karenanya. Maka Junayd berkata: “Kami adalah para ahli ibadah yang disibukkan (dengan dunia), dan Ruwaym adalah seorang pria yang disibukkan (dengan dunia) yang berbakti (kepada Allah).” Beliau menulis beberapa karya tentang Tasawuf, yang salah satunya berjudul *Ghalaṭ al-Wájidín*,[83] layak mendapatkan penyebutan khusus. Aku sangat menyukainya.

Suatu hari beliau ditanya, “Bagaimana kabarmu?” Beliau menjawab: “Bagaimanakah kabar ia yang agamanya adalah nafsunya dan yang pikirannya (terpancang) pada urusan duniawinya, yang bukan merupakan orang saleh yang takut kepada Allah maupun seorang gnostik dan salah satu pilihan Allah?” Ini merujuk pada maksiat-maksiat jiwa yang tunduk pada gairah dan menganggap nafsu sebagai agamanya. Manusia sensual menganggap siapa pun saleh yang memenuhi kecenderungan mereka, meskipun ia seorang bid’ah, dan menganggap siapa pun tidak beragama yang menghalangi keinginan mereka, meskipun ia seorang pietis. Ini adalah penyakit yang tersebar luas di masa sekarang. Semoga Allah menyelamatkan kita dari pergaulan dengan orang semacam itu! Ruwaym niscaya memberikan jawaban ini merujuk pada kondisi batin sang penanya, yang beliau diagnosa dengan benar, atau bisa jadi Allah untuk sementara waktu membiarkannya jatuh ke dalam kondisi tersebut, dan bahwa beliau mendeskripsikan dirinya sebagaimana adanya beliau saat itu pada realitasnya.

82 Dáwud dari Isfahan, pendiri mazhab Zahiri (Brockelmann, i, 183).
83 Yakni “Kekeliruan Orang-orang yang Mengalami Ekstase”.

36. Abú Ya'qúb Yúsuf bin al-Ḥusayn al-Rází

Beliau adalah salah satu Syekh kuno dan Imam besar di zamannya. Beliau adalah murid dari Dhu 'l-Nún al-Miṣrí, dan bergaul dengan sejumlah besar Syekh serta melakukan pengabdian kepada mereka semua. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Manusia yang paling rendah adalah darwis yang tamak dan ia yang mencintai kekasihnya, dan yang paling mulia dari mereka adalah sang *ṣiddíq*." Ketamakan menjadikan darwis nista di kedua dunia, karena ia sudah dianggap hina di mata orang-orang dunia, dan hanya menjadi lebih hina jika ia membangun harapan pada mereka. Kekayaan dengan kehormatan jauh lebih sempurna daripada kefakiran dengan kehinaan. Ketamakan menyebabkan darwis menanggung tuduhan pendustaan murni. Lagi pula, ia yang mencintai kekasihnya adalah manusia yang paling rendah, sejauh pecinta mengakui dirinya sangat hina dibandingkan dengan kekasihnya dan merendahkan dirinya di hadapan sang kekasih, dan ini juga merupakan hasil dari keinginan. Selama Zulaykhá menginginkan Yúsuf, ia menjadi semakin rendah setiap harinya: ketika ia mencampakkan keinginan, Allah memberikan kembali kecantikan dan masa muda kepadanya. Merupakan sebuah hukum bahwa ketika pecinta maju, maka kekasih menjauh. Jika pecinta merasa puas dengan cinta semata, maka kekasih mendekat. Sejujurnya, pecinta memiliki kehormatan hanya selama ia tidak memiliki keinginan untuk persatuan. Kecuali jika cintanya mengalihkannya dari seluruh pemikiran tentang persatuan atau perpisahan, maka cintanya itu lemah.

37. Abu 'l-Ḥasan Sumnún bin 'Abdalláh al-Khawwáṣ

Beliau sangat dijunjung tinggi oleh seluruh Syekh. Mereka memanggilnya Sumnún sang Pecinta (*al-Muḥibb*), namun beliau menyebut dirinya sendiri Sumnún sang Pendusta (*al-Kadhdháb*). Beliau menderita banyak penganiayaan di tangan Ghulám al-Khalíl,[84] yang telah memperkenalkan dirinya kepada Khalifah dan pengiring istana melalui kesalehan dan Tasawuf palsunya. Orang munafik ini berbicara buruk tentang para Syekh dan darwis, dengan harapan dapat mengusir mereka dari Istana dan menegakkan kekuasaannya sendiri. Beruntunglah Sumnún dan para Syekh tersebut karena hanya memiliki satu musuh dari jenis ini. Di zaman sekarang ada seratus Ghulám al-Khalíl untuk setiap satu spiritualis sejati, tapi apa pedulinya? Bangkai adalah makanan yang cocok bagi burung pemakan bangkai. Ketika Sumnún mendapatkan keunggulan dan popularitas di Baghdád, Ghulám al-Khalíl mulai berintrik. Seorang wanita jatuh cinta pada Sumnún dan mengajukan lamaran kepadanya, yang beliau tolak. Wanita itu mendatangi Junayd, memohon agar beliau menasihati Sumnún untuk menikahinya. Setelah disuruh pergi oleh Junayd, ia mendatangi Ghulám al-Khalíl dan menuduh Sumnún telah mencoba merusak kehormatannya. Ghulám al-Khalíl mendengarkan fitnahnya dengan rakus,

84 Abú 'Abdalláh Aḥmad bin Muḥammad bin Ghálib bin Khálid al-Baṣrí al-Báhilí, yang umumnya dikenal sebagai Ghulám Khalíl, wafat pada 275 H. Beliau digambarkan oleh Abu 'l-Maḥásin (*Nujúm*, ii, 79, 1 dst.) sebagai seorang ahli hadis, zahid, dan wali. Menurut *Tadhkirat al-Awliyá* (ii, 48, 4 dst.), ia melaporkan kepada Khalifah bahwa Junayd, Núrí, Shiblí, dan Sufi terkemuka lainnya adalah pemikir bebas dan sesat, serta mendesak Khalifah untuk menghukum mati mereka.

dan menghasut Khalifah untuk memerintahkan agar Sumnún dihukum mati. Ketika Khalifah hendak memberikan titah kepada algojo, lidahnya kelu di tenggorokan. Pada malam yang sama beliau bermimpi bahwa kekaisarannya tidak akan bertahan lebih lama dari nyawa Sumnún. Keesokan harinya beliau meminta maaf dan mengembalikan martabatnya. Sumnún adalah penulis ucapan-ucapan luhur dan isyarat-isyarat halus mengenai hakikat sejati cinta. Dalam perjalanannya dari Hijaz, penduduk Fayd memintanya untuk memberikan diskursus kepada mereka tentang subjek ini. Beliau menaiki mimbar, namun saat beliau berbicara seluruh pendengarnya pergi. Sumnún menoleh ke arah lampu-lampu dan berkata: “Aku berbicara kepada kalian.” Seketika seluruh lampu itu jatuh dan pecah berkeping-keping. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Sesuatu hanya dapat dijelaskan oleh apa yang lebih halus daripada dirinya sendiri: tidak ada yang lebih halus daripada cinta: maka dengan apa cinta akan dijelaskan?” Makna dari hal ini adalah bahwa cinta tidak dapat dijelaskan karena penjelasan adalah atribut dari sang penjelas. Cinta adalah atribut dari Sang Kekasih, oleh karena itu tidak ada penjelasan mengenai hakikat sejatinya yang dimungkinkan.

38. Abu ’l-Fawáris Sháh Shujá‘ al-Kirmání

Beliau berasal dari keturunan bangsawan. Beliau bergaul dengan Abú Turáb Nakhshabí dan banyak Syekh lainnya. Sesuatu telah dikatakan tentangnya dalam catatan mengenai Abú ‘Uthmán al-Ḥírí. Beliau menyusun sebuah risalah termasyhur mengenai Tasawuf serta sebuah buku berjudul *Mir’át al-Ḥukamá*.[85] Tercatat bahwa beliau berkata: “Orang-orang terkemuka memiliki keunggulan sampai mereka melihatnya, dan para wali memiliki kewalian sampai mereka melihatnya,” yakni siapa pun yang memandang keunggulannya akan kehilangan realitas darinya, dan siapa pun yang memandang kewaliannya akan kehilangan realitas darinya. Para penulis biografinya meriwayatkan bahwa selama empat puluh tahun beliau tidak pernah tidur; kemudian beliau tertidur dan bermimpi tentang Allah. “Wahai Tuhanku,” serunya, “aku mencari-Mu dalam jaga di malam hari, namun aku menemukan-Mu dalam tidur.” Allah menjawab: “Wahai Sháh, engkau menemukan-Ku melalui sarana jaga malam hari tersebut: seandainya engkau tidak mencari-Ku di sana, engkau tidak akan menemukan-Ku di sini.”

39. ‘Amr bin ‘Uthmán al-Makkí

Beliau adalah salah satu Sufi utama, dan merupakan penulis karya-karya termasyhur mengenai ilmu-ilmu mistis. Beliau menjadi murid Junayd setelah beliau melihat Abú Sa‘íd Kharrází dan bergaul dengan Nibájí.[86] Beliau adalah Imam pada zamannya dalam teologi. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Ekstase tidak menerima penjelasan, karena ia adalah rahasia antara Allah dan orang-orang beriman yang sejati.” Biarlah manusia mencari untuk menjelaskannya sesuka hati mereka,

85 Yakni “Cermin Para Bijak”.
86 Sa‘íd (Abú ‘Abdalláh) bin Yazíd al-Nibájí. Lihat *Nafaḥát*, No. 86.

penjelasan mereka bukanlah rahasia tersebut, sejauh seluruh kekuatan dan upaya manusia terlepas dari misteri-misteri Ilahi. Dikatakan bahwa ketika 'Amr datang ke Isfahan seorang pemuda bergaul dengannya menentang keinginan ayahnya. Pemuda itu jatuh sakit. Suatu hari sang Syekh bersama sejumlah kawan datang menjenguknya. Ia memohon kepada sang Syekh untuk memerintahkan penyanyi (*qawwál*) melantunkan beberapa bait, yang atas dasar itu 'Amr meminta sang penyanyi melantunkan—

مَالِي مَرِضْتُ وَلَمْ يَعُدْنِي عَائِدٌ ۞ مِنْكُمْ وَيَمْرَضُ عَبْدُكُمْ فَأَعُودُ

"Mengapa saat aku jatuh sakit tidak ada dari kalian yang menjengukku,
Padahal aku menjenguk hamba kalian ketika ia jatuh sakit?"

Mendengar hal ini si sakit meninggalkan tempat tidurnya dan duduk, dan kekerasan penyakitnya berkurang. Ia berkata: "Berikan aku lagi." Maka sang penyanyi melantunkan—

وَأَشَدُّ مِنْ مَرَضِي عَلَيَّ صُدُودُكُمْ ۞ وَصُدُودُ عَبْدِكُمُو عَلَيَّ شَدِيدُ

"Pengabaian kalian lebih pedih bagiku daripada penyakitku;
Akan menyedihkanku jika mengabaikan hamba kalian."

Penyakit pemuda itu pun pergi darinya. Ayahnya mengizinkannya untuk bergaul dengan 'Amr dan bertobat dari kecurigaan yang selama ini ia pendam di hatinya, dan pemuda itu menjadi seorang Sufi yang terkemuka.

40. Abú Muḥammad Sahl bin 'Abdalláh al-Tustarí

Mujahadahnya sangat besar dan ibadahnya luar biasa. Beliau memiliki ucapan-ucapan indah tentang ketulusan dan cacat-cacat dari tindakan manusia. Kaum teolog formal berkata bahwa beliau memadukan Syariat dan Hakikat (*jama'a bayn al-sharí'at wa al-ḥaqíqat*). Pernyataan ini keliru, karena kedua hal tersebut tidak pernah terbagi. Syariat adalah Hakikat, dan Hakikat adalah Syariat. Pernyataan mereka didasarkan pada fakta bahwa ucapan-ucapan Syekh ini lebih dapat dipahami dan mudah ditangkap daripada yang terkadang terjadi. Sejauh Allah telah menyatukan Syariat pada Hakikat, mustahil bagi para wali-Nya untuk memisahkan keduanya. Jika keduanya dipisahkan, salah satu niscaya harus ditolak dan yang lainnya diterima. Penolakan terhadap Syariat adalah bid'ah, dan penolakan terhadap Hakikat adalah kekufuran serta politeisme. Setiap pemisahan (yang semestinya) di antara keduanya dibuat bukan untuk menetapkan perbedaan makna, melainkan untuk menegaskan Kebenaran, seperti ketika dikatakan: "Kalimat *tiada tuhan selain Allah* adalah Hakikat, dan kalimat *Muhammad adalah utusan Allah* adalah Syariat." Tidak ada seorang pun yang dapat memisahkan satu dari yang lain tanpa merusak imannya, dan adalah sia-sia untuk berkeinginan melakukan hal itu.

Singkatnya, Syariat adalah cabang dari Hakikat: makrifat kepada Allah adalah Hakikat, dan ketaatan kepada perintah-Nya adalah Syariat. Para formalis ini menyangkal apa pun yang tidak sesuai dengan khayalan mereka, dan adalah berbahaya menyangkal salah satu prinsip fundamental dari Jalan menuju Allah.

Puji bagi Allah atas iman yang telah Dia berikan kepada kita! Dan diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Matahari tidak terbit atau terbenam atas siapa pun di muka bumi yang tidak jahil tentang Allah, kecuali ia lebih mengutamakan Allah daripada jiwa dan ruhnya sendiri serta daripada kehidupannya saat ini dan masa depan,” yakni, jika ada orang yang terpaut pada kepentingan diri, itu adalah bukti bahwa ia jahil tentang Allah, karena makrifat kepada Allah menuntut pengabaian terhadap pengaturan diri (*tadbír*), dan pengabaian terhadap pengaturan diri adalah kepasrahan (*taslím*), sedangkan ketekunan dalam pengaturan diri bersumber dari ketidaktahuan akan takdir.

41. Abú Muḥammad ‘Abdalláh Muḥammad bin al-Fadhl al-Balkhí

Beliau disetujui oleh penduduk Irak maupun penduduk Khurásán. Beliau adalah murid dari Aḥmad bin Khadhrúya, dan Abú ‘Uthmán dari Ḥíra memiliki kasih sayang yang besar kepadanya. Setelah diusir dari Balkh oleh para fanatik karena cintanya pada Tasawuf, beliau pergi ke Samarkand, tempat beliau menghabiskan hidupnya. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Ia yang memiliki makrifat paling banyak tentang Allah adalah ia yang berjuang paling keras untuk memenuhi perintah-perintah-Nya, dan mengikuti paling dekat tradisi Nabi-Nya.” Semakin dekat seseorang kepada Allah, semakin ia bersemangat untuk melakukan perintah-Nya, dan semakin jauh seseorang dari Allah, semakin ia enggan untuk mengikuti Rasul-Nya. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Aku heran pada mereka yang menyeberangi padang pasir dan belantara untuk mencapai Rumah-Nya (Ka‘bah) dan Tanah Suci-Nya, karena jejak-jejak para nabi-Nya ditemukan di sana: mengapa mereka tidak menyeberangi gairah dan nafsu mereka sendiri untuk mencapai hati mereka, di mana mereka akan menemukan jejak-jejak Tuhan mereka?” Artinya, hati adalah tempat bersemayamnya makrifat kepada Allah dan lebih terhormat daripada Ka‘bah, yang ke arahnya manusia berbalik dalam pengabdian. Manusia senantiasa memandang ke arah Ka‘bah, namun Allah senantiasa memandang ke arah hati. Di mana pun hati berada, di sanalah Kekasihku; di mana pun ketetapan-Nya berada, di sanalah keinginanku; di mana pun jejak-jejak para nabiku[87] berada, mata mereka yang aku cintai tertuju ke sana.

42. Abú ‘Abdalláh Muḥammad bin ‘Alí al-Tirmidhí

Beliau adalah penulis banyak buku luar biasa yang, melalui kefasihannya, memaklumkan mukjizat-mukjizat yang dianugerahkan kepadanya, misal, *Khatm al-Wiláyat*,[88] *Kitáb al-Nahj*,[89] *Nawádir al-Uṣúl*,[90] dan banyak lagi, seperti *Kitáb al-Tawḥíd*[91] dan *Kitáb ‘Adháb al-Qabr*[92]: akan sangat membosankan untuk

87 Demikian dalam seluruh teks.
88 “Segel Kewalian.”
89 “Kitab tentang Jalan Raya.”
90 “Prinsip-prinsip Pilihan.”
91 “Kitab tentang Tauhid.”
92 “Kitab tentang Siksa Kubur.”

menyebutkan semuanya. Aku memegangnya dalam penghormatan besar dan sepenuhnya berbakti kepadanya. Syekhku berkata: "Muḥammad adalah mutiara persatuan yang tidak ada bandingannya di seluruh dunia."

Beliau juga menulis karya-karya pada ilmu-ilmu formal, dan merupakan otoritas tepercaya bagi tradisi-tradisi Nabi yang beliau riwayatkan. Beliau memulai sebuah tafsir Al-Qur'an, namun tidak hidup cukup lama untuk menyelesaikannya. Bagian yang telah selesai telah beredar luas di antara para teolog. Beliau mempelajari yurisprudensi dengan seorang teman karib Abú Ḥanífa. Penduduk Tirmidh memanggilnya Muḥammad Ḥakím, dan kaum Ḥakímí, sebuah sekte Sufi di wilayah tersebut, adalah para pengikutnya.

Banyak kisah luar biasa diceritakan tentang beliau, seperti misalnya bahwa beliau bergaul dengan Rasul Khidhr. Muridnya, Abú Bakr Warráq, meriwayatkan bahwa Khidhr biasa mengunjungi beliau setiap hari Minggu, dan bahwa mereka saling bercakap-cakap satu sama lain. Tercatat bahwa beliau berkata: "Siapa pun yang jahil terhadap hakikat kehambaan (*'ubúdiyyat*) maka ia lebih jahil lagi terhadap hakikat ketuhanan (*rubúbiyyat*)," yakni, siapa pun yang tidak tahu jalan menuju pengetahuan tentang dirinya sendiri maka ia tidak tahu jalan menuju pengetahuan tentang Allah, dan siapa pun yang tidak mengakui kontaminasi kualitas-kualitas manusia maka ia tidak mengakui kesucian atribut-atribut Ilahi, sejauh hal yang lahiriah terhubung dengan yang batiniah, dan ia yang mengklaim memiliki yang pertama tanpa yang terakhir berarti membuat pernyataan yang absurd. Pengetahuan tentang hakikat ketuhanan bergantung pada kepemilikan prinsip-prinsip kehambaan yang benar, dan tidak sempurna tanpanya. Ini adalah ucapan yang sangat mendalam dan instruktif. Hal ini akan dijelaskan sepenuhnya di tempat yang semestinya.

43. Abú Bakr Muḥammad bin 'Umar al-Warráq

Beliau adalah seorang Syekh agung dan zahid. Beliau pernah melihat Aḥmad bin Khadhrúya dan bergaul dengan Muḥammad bin 'Alí. Beliau adalah penulis buku-buku mengenai aturan kedisiplinan dan etika. Para Syekh Sufi menyebut beliau sebagai "Instruktur para Wali" (*mu'addib al-awliyá*). Beliau meriwayatkan kisah berikut: "Muḥammad bin 'Alí menyerahkan kepadaku beberapa tulisannya dengan permintaan agar aku membuangnya ke Sungai Oxus. Aku tidak sampai hati melakukannya, maka aku meletakkannya di rumahku dan mendatanginya serta memberi tahu bahwa aku telah melaksanakan perintahnya. Beliau bertanya kepadaku apa yang telah aku lihat. Aku menjawab, 'Tidak ada.' Beliau berkata, 'Engkau belum menaatiku; kembalilah dan buanglah tulisan itu ke sungai.' Aku kembali, seraya meragukan tanda yang dijanjikan, dan membuangnya ke sungai. Air sungai terbelah dan sebuah peti muncul dengan tutup terbuka. Segera setelah kertas-kertas itu jatuh ke dalamnya, tutupnya menutup dan air menyatu kembali lalu peti itu menghilang. Aku kembali kepadanya dan menceritakan apa yang telah terjadi. Beliau menjawab, 'Sekarang engkau telah membuangnya.' Aku memohon

padanya untuk menjelaskan misteri tersebut. Beliau berkata: ‘Aku menyusun sebuah karya mengenai teologi dan mistisisme yang hampir tidak dapat dipahami oleh intelek. Saudaraku Khidhr menginginkannya dariku, dan Allah memerintahkan air untuk membawanya kepadanya.’”

Diriwayatkan bahwa Abú Bakr Warráq berkata: “Ada tiga golongan manusia—ulama (*‘ulamá*), penguasa (*umará*), dan fakir (*fuqará*). Ketika para ulama korup, maka kesalehan dan agama menjadi rusak; ketika para penguasa korup, maka penghidupan manusia rusak; dan ketika kaum fakir korup, maka moral manusia menjadi bejat.” Oleh karena itu, korupsi para ulama terdiri dari ketamakan, korupsi para penguasa dalam ketidakadilan, dan korupsi kaum fakir dalam kemunafikan. Penguasa tidak menjadi korup sampai mereka membelakangi ulama, dan ulama tidak menjadi korup sampai mereka bergaul dengan penguasa, dan kaum fakir tidak menjadi korup sampai mereka mencari kemegahan diri (*ostentation*), karena ketidakadilan penguasa disebabkan oleh kurangnya ilmu, dan ketamakan ulama disebabkan oleh kurangnya kesalehan, dan kemunafikan kaum fakir disebabkan oleh kurangnya tawakal kepada Allah.

44. Abú Sa‘id Aḥmad bin ‘Ísá al-Kharráz

Beliau adalah orang pertama yang menjelaskan doktrin fana (*faná*) dan baka (*baqá*). Beliau adalah penulis komposisi-komposisi yang brilian serta ucapan-ucapan dan alegori-alegori yang luhur. Beliau pernah bertemu Dhu ’l-Nún al-Miṣrí, dan bergaul dengan Bishr serta Sarí. Diriwayatkan bahwa mengenai sabda Rasul, “Hati secara alami cenderung mencintai ia yang bertindak baik kepadanya,” beliau berkata: “Aduhai! Aku heran terhadap ia yang tidak melihat seorang pun yang bertindak baik kepadanya kecuali Allah, bagaimana ia tidak condong kepada Allah dengan seluruh wujudnya,” sejauh kebajikan sejati adalah milik Tuhan dari objek-objek fenomenal dan hanya dianugerahkan kepada mereka yang membutuhkannya; bagaimana mungkin ia yang membutuhkan kebajikan dari orang lain dapat menganugerahkannya kepada siapa pun? Allah adalah Raja dan Tuhan dari segalanya dan tidak membutuhkan siapa pun. Dengan menyadari hal ini, para wali Allah melihat di dalam setiap pemberian dan manfaat terdapat Sang Pemberi dan Sang Penolong. Hati mereka sepenuhnya tertawan oleh cinta kepada-Nya dan berpaling dari segala sesuatu yang lain.

45. Abu ’l-Ḥasan ‘Alí bin Muḥammad al-Iṣfahání

Menurut yang lain, namanya adalah ‘Alí bin Sahl. Beliau adalah seorang Syekh agung. Junayd dan beliau saling menulis surat-surat yang indah satu sama lain, dan ‘Amr bin ‘Uthmán al-Makkí pergi ke Isfahan untuk mengunjunginya. Beliau bergaul dengan Abú Turáb dan Junayd. Beliau mengikuti sebuah Jalan yang terpuji dalam Tasawuf dan merupakan Jalan yang secara unik miliknya sendiri. Beliau dihiasi dengan keridaan terhadap kehendak Allah dan disiplin diri, serta terjaga dari kerusakan dan kontaminasi. Beliau berbicara secara retoris mengenai teori

dan praktik mistisisme, serta menjelaskan dengan terang kesulitan-kesulitan dan kiasan-kiasan simbolisnya. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Hadirat (*ḥudhúr*) lebih baik daripada keyakinan (*yaqín*), karena hadirat adalah kondisi yang menetap (*waṭanát*), sedangkan keyakinan adalah kondisi yang transien (*khaṭarát*)," yakni hadirat menjadikan hatinya sebagai tempat tinggal dan tidak menerima kelalaian, sementara keyakinan adalah perasaan yang datang dan pergi: maka mereka yang "hadir" (*ḥádhirán*) berada di dalam tempat suci, sedangkan mereka yang memiliki keyakinan (*múqinán*) barulah berada di pintu gerbang. Subjek mengenai "keabsenan" dan "kehadiran" akan dibahas dalam bab terpisah dalam buku ini.

Dan beliau berkata juga: "Dari masa Adam hingga hari Kebangkitan orang-orang berseru, 'Hati, hati!' dan aku berharap agar aku dapat menemukan seseorang untuk mendeskripsikan apakah hati itu atau bagaimana ia adanya, namun aku tidak menemukannya. Orang-orang pada umumnya memberi nama 'hati' (*dil*) pada sekerat daging milik orang-orang gila, orang-orang ekstatis, dan anak-anak, yang mana mereka sebenarnya tidak memiliki hati (*bédil*). Lantas, apakah hati ini, yang darinya aku hanya mendengar namanya saja?" Artinya, jika aku menyebut intelek sebagai hati, maka itu bukan hati; dan jika aku menyebut ruh sebagai hati, maka itu bukan hati; dan jika aku menyebut ilmu sebagai hati, maka itu bukan hati. Seluruh bukti Kebenaran menetap di dalam hati, namun hanya namanya saja yang dapat ditemukan.

46. Abu 'l-Ḥasan Muḥammad bin Ismá'íl Khayr al-Nassáj

Beliau adalah seorang Syekh agung, dan pada zamannya berdiskusi dengan kefasihan mengenai etika serta menyampaikan khutbah-khutbah yang luar biasa. Beliau wafat pada usia senja. Baik Shiblí maupun Ibráhím al-Khawwáṣ bertobat di tempat pertemuannya. Beliau mengirim Shiblí kepada Junayd, dengan maksud menjaga rasa hormat terhadap Junayd. Beliau adalah murid dari Sarí, dan sezaman dengan Junayd serta Abu 'l-Ḥasan Núrí. Junayd memegangnya dalam penghargaan yang tinggi, dan Abú Ḥamza al-Baghdádí memperlakukannya dengan pertimbangan yang setinggi-tingginya.

Diriwayatkan bahwa beliau disebut Khayr al-Nassáj (Khayr sang Penenun) dari peristiwa berikut. Beliau meninggalkan Sámarrá, kota kelahirannya, dengan niat untuk menunaikan ibadah haji. Di gerbang Kúfa, yang terletak di rute perjalanannya, ia ditangkap oleh seorang penenun sutra, yang berseru: "Engkau adalah budakku, dan namamu adalah Khayr." Karena menganggap hal ini datang dari Allah, beliau tidak membantah penenun tersebut, dan menetap selama bertahun-tahun dalam pekerjaannya. Setiap kali tuannya memanggil "Khayr!", beliau menjawab, "Aku penuhi panggilanmu" (*labbayk*), sampai pria itu menyesali apa yang telah dilakukannya dan berkata kepada Khayr: "Aku telah melakukan kesalahan; engkau bukan budakku." Maka beliau berangkat dan pergi ke Mekkah, di mana beliau mencapai derajat sedemikian rupa sehingga Junayd berkata: "Khayr adalah yang terbaik di antara kita" (*Khayr khayruná*). Beliau terbiasa lebih suka dipanggil Khayr,

seraya berkata: “Tidaklah benar jika aku mengubah nama yang telah dianugerahkan kepadaku oleh seorang Muslim.”

Mereka meriwayatkan bahwa ketika saat kewafatannya mendekat, waktu itu bertepatan dengan salat magrib. Beliau membuka matanya dan menatap Malaikat Maut lalu berkata: “Berhentilah! Semoga Allah menjagamu! Engkau hanyalah seorang hamba yang telah menerima perintah-Nya, dan aku pun sama. Apa yang diperintahkan kepadamu untuk dilakukan (yakni mengambil nyawaku) tidak akan luput darimu, namun apa yang diperintahkan kepadaku untuk dilakukan (yakni melaksanakan salat magrib) akan luput dariku: oleh karena itu biarkan aku melakukan apa yang diperintahkan kepadaku, dan barulah kemudian lakukan apa yang diperintahkan kepadamu.” Beliau kemudian meminta air dan menyucikan dirinya, lalu melaksanakan salat magrib dan menyerahkan nyawanya. Pada malam yang sama beliau terlihat dalam mimpi dan ditanya: “Apa yang telah Allah lakukan kepadamu?” Beliau menjawab: “Jangan tanya aku tentang ini, namun aku telah memperoleh pembebasan dari duniamu.”

Diriwayatkan bahwa beliau berkata di tempat pertemuannya: “Allah telah melapangkan dada orang-orang saleh dengan cahaya keyakinan, dan telah membuka mata para pemilik keyakinan dengan cahaya hakikat-hakikat iman.” Keyakinan adalah niscaya bagi orang-orang saleh, yang dadanya dilapangkan dengan cahaya keyakinan, dan mereka yang memiliki keyakinan tidak dapat hidup tanpa hakikat-hakikat iman, sejauh visi intelektual mereka terdiri dari cahaya iman. Oleh karena itu, di mana ada iman maka keyakinan ada di sana, dan di mana ada keyakinan maka kesalehan ada di sana, karena mereka berjalan beriringan satu sama lain.

47. Abú Ḥamza al-Khurásání

Beliau adalah salah satu Syekh kuno dari Khurásán. Beliau bergaul dengan Abú Turáb, dan pernah melihat al-Kharráz.[93] Beliau berakar kuat dalam tawakal kepada Allah. Adalah sebuah kisah masyhur bahwa suatu hari beliau jatuh ke dalam lubang. Setelah tiga hari berlalu, serombongan pengelana mendekat. Abú Ḥamza berkata dalam hati: “Aku akan berseru kepada mereka.” Kemudian ia berkata: “Tidak; tidak baik jika aku mencari pertolongan dari siapa pun kecuali Allah, dan aku akan mengeluhkan Allah jika aku memberi tahu mereka bahwa Tuhanku telah mencampakkanku ke dalam lubang dan memohon mereka untuk menyelamatkanku.” Ketika mereka datang mendekat dan melihat sebuah lubang terbuka di tengah jalan, mereka berkata: “Demi mendapatkan pahala Ilahi (*thawáb*), kita harus menutup lubang ini agar tidak ada orang yang jatuh ke dalamnya.” Abú Ḥamza berkata: “Aku menjadi sangat gelisah dan meninggalkan harapan akan hidup. Setelah mereka menutup mulut lubang tersebut dan pergi, aku berdoa kepada Allah dan memasrahkan diri untuk mati, serta tidak lagi berharap kepada umat manusia. Ketika malam tiba aku mendengar sebuah gerakan di bagian atas lubang.

93 Lihat No. 44

Aku memperhatikan dengan seksama. Mulut lubang itu terbuka, dan aku melihat seekor binatang raksasa seperti naga, yang menjulurkan ekornya ke bawah. Aku tahu bahwa Allah telah mengirimnya dan bahwa aku akan diselamatkan dengan cara ini. Aku memegang ekornya dan ia menyeret aku keluar. Sebuah suara langit berseru kepadaku, 'Ini adalah penyelamatan yang luar biasa bagimu, wahai Abú Ḥamza! Kami telah menyelamatkanmu dari kematian melalui perantara sebuah kematian'" (yakni monster yang mematikan).

Beliau ditanya, "Siapakah orang asing (*gharíb*) itu?" Beliau menjawab, "Ia yang menjauhi masyarakat," karena darwis tidak memiliki rumah atau masyarakat baik di dunia ini maupun di akhirat, dan ketika ia terlepas dari eksistensi fenomenal ia menjauhi segala sesuatu, dan saat itulah ia menjadi seorang asing; dan ini adalah derajat yang sangat luhur.

48. Abu 'l-Abbas Aḥmad bin Masrúq

Beliau adalah salah satu orang besar dari Khurásán, dan para Wali Allah secara konsensus sepakat bahwa beliau adalah salah satu dari *Awtád*. Beliau bergaul dengan sang *Quṭb*, yang merupakan poros alam semesta. Saat diminta untuk menyebutkan siapa sang *Quṭb* tersebut, beliau tidak menyatakan namanya namun memberikan isyarat bahwa Junayd-lah sosok tersebut. Beliau telah melakukan khidmah kepada Empat Puluh orang yang memiliki peringkat ketetapan (*ṣáḥib tamkín*) dan menerima instruksi dari mereka. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Jika seseorang mengambil kegembiraan pada apa pun selain Allah, maka kegembiraannya menghasilkan kesedihan, dan jika seseorang tidak intim dengan khidmah kepada Tuhannya, maka keintimannya menghasilkan kesepian (*waḥshat*)," yakni segala sesuatu selain-Nya adalah fana, dan barangsiapa bersukacita pada apa yang fana, ketika hal itu binasa maka ia akan tertimpa kesedihan; dan kecuali khidmah kepada-Nya maka segala hal lainnya adalah sia-sia, dan ketika kehinaan objek-objek ciptaan termanifestasi, maka keintimannya (dengan mereka) sepenuhnya berubah menjadi kesepian: maka, kesedihan dan kesepian dari seluruh alam semesta terdiri dari memandang apa yang selain (Allah).

49. Abú 'Abdalláh Muḥammad[94] bin Ismá'íl al-Maghribí

Pada zamannya beliau adalah seorang guru yang disetujui dan penjaga yang teliti bagi murid-muridnya. Baik Ibráhím al-Khawwáṣ maupun Ibráhím al-Shaybání adalah murid-muridnya. Beliau memiliki ucapan-ucapan luhur dan bukti-bukti yang bersinar, dan beliau berakar secara sempurna dalam keterlepasan dari dunia ini. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Aku tidak pernah melihat sesuatu yang lebih adil daripada dunia: jika engkau melayaninya ia akan melayanimu, dan jika engkau meninggalkannya ia akan meninggalkanmu," yakni selama engkau mencarinya ia akan mencarimu, namun ketika engkau berpaling darinya dan mencari Allah maka ia akan lari darimu, dan pikiran-pikiran duniawi tidak akan lagi terpaut di hatimu.

94 LB tertulis "Aḥmad".

50. Abú ‘Alí al-Ḥasan bin ‘Alí al-Júzajání

Beliau menulis karya-karya brilian mengenai sains etika dan pendeteksian kanker-kanker spiritual. Beliau adalah murid dari Muḥammad bin ‘Alí al-Tirmidhí, dan sezaman dengan Abú Bakr al-Warráq. Ibráhím al-Samarqandí adalah muridnya. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Seluruh umat manusia sedang berderap di lintasan balap kelalaian, bersandar pada khayalan-khayalan kosong, sementara mereka menganggap diri mereka mahir dalam Kebenaran dan berbicara berdasarkan wahyu Ilahi.” Ucapan ini merujuk pada kesombongan diri alami dan pada keangkuhan jiwa. Manusia, meskipun mereka jahil, memiliki keyakinan teguh pada kejahilan mereka, terutama kaum Sufi yang jahil, yang merupakan makhluk Allah yang paling nista, sebagaimana kaum Sufi yang bijak adalah yang paling mulia. Yang terakhir memiliki Kebenaran dan tanpa kesombongan, sedangkan yang terdahulu memiliki kesombongan dan tanpa Kebenaran. Mereka merumput di ladang kelalaian dan membayangkan bahwa itu adalah ladang kewalian. Mereka bersandar pada khayalan dan menduganya sebagai keyakinan. Mereka berjalan dengan rupa lahiriah dan mengiranya sebagai realitas. Mereka berbicara dari nafsu mereka sendiri dan mengiranya sebagai wahyu Ilahi. Hal ini mereka lakukan karena kesombongan tidak terusir dari kepala seseorang kecuali melalui visi terhadap keagungan atau keindahan Allah: karena dalam manifestasi keindahan-Nya mereka melihat-Nya semata, dan kesombongan mereka fana, sementara dalam penyingkapan keagungan-Nya mereka tidak melihat diri mereka sendiri, dan kesombongan mereka tidak menyusup masuk.

51. Abú Muḥammad Aḥmad bin al-Ḥusayn al-Jurayrí

Beliau adalah teman intim Junayd, dan juga bergaul dengan Sahl bin ‘Abdalláh. Beliau terpelajar dalam setiap cabang sains dan merupakan Imam pada zamannya dalam yurisprudensi, di samping sangat mengenal teologi. Peringkatnya dalam Tasawuf sedemikian rupa sehingga Junayd berkata kepadanya: “Ajarkanlah disiplin kepada murid-muridku dan latihlah mereka!” Beliau menggantikan Junayd dan duduk di kursinya. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Permanensi iman dan keberlangsungan agama-agama serta kesehatan tubuh bergantung pada tiga kualitas: kepuasan (*iktifá*), ketakwaan (*ittiqá*), dan pantangan (*iḥtimá*): jika seseorang merasa puas dengan Allah, maka nuraninya menjadi baik; dan jika seseorang menjaga dirinya dari apa yang Allah haramkan, maka karakternya menjadi tegak; dan jika seseorang berpantang dari apa yang tidak sesuai dengannya, maka konstitusi fisiknya dibawa ke dalam tatanan yang baik. Buah dari kepuasan adalah pengetahuan murni tentang Allah, dan hasil dari ketakwaan adalah keunggulan karakter moral, dan akhir dari pantangan adalah ekuilibrium konstitusi.” Rasul bersabda, “Barangsiapa yang banyak salat di malam hari, maka wajahnya akan elok di siang hari,” dan beliau juga bersabda bahwa orang-orang bertakwa akan datang pada hari Kebangkitan “dengan wajah-wajah yang bersinar di atas singgasana cahaya”.

52. Abu 'l-Abbas Aḥmad bin Muḥammad bin Sahl al-Ámulí

Beliau selalu dipegang dalam penghargaan besar oleh orang-orang sezamannya. Beliau mahir dalam ilmu-ilmu eksegesis (tafsir) dan kritik Al-Qur'an, serta memaparkan kehalusan-kehalusan Al-Qur'an dengan kefasihan dan wawasan yang khas miliknya sendiri. Beliau adalah murid Junayd yang terkemuka, dan telah bergaul dengan Ibráhím al-Máristání. Abú Sa'íd al-Kharráz memandangnya dengan penghormatan yang setinggi-tingginya, dan terbiasa menyatakan bahwa tidak ada seorang pun yang layak menyandang nama Sufi kecuali beliau. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Persetujuan terhadap kebiasaan-kebiasaan alami mencegah seseorang dari pencapaian derajat spiritualitas yang luhur," karena watak-watak alami adalah instrumen dan organ dari bagian sensual (*nafs*), yang merupakan pusat "keterhijaban" (*ḥijáb*) sedangkan bagian spiritual (*ḥaqíqat*) adalah pusat penyingkapan. Watak-watak alami menjadi terpaut pada dua hal: pertama, pada dunia ini dan aksesori-aksesorinya, dan kedua, pada akhirat dan keadaan-keadaannya: pada yang pertama karena dasar homogenitas (kesamaan jenis), dan pada yang terakhir melalui imajinasi serta atas dasar heterogenitas (ketidaksamaan jenis) dan non-kognisi. Oleh karena itu mereka terpaut pada gagasan (*notion*) tentang akhirat, bukan pada ide sejatinya, karena jika mereka mengetahuinya dalam realitas, niscaya mereka akan memutus hubungan dengan dunia ini, dan tabiat alami kemudian akan kehilangan seluruh kekuatannya serta hal-hal spiritual akan tersingkap. Tidak akan ada harmoni antara akhirat dan tabiat manusia sampai yang terakhir ini fana, karena "di akhirat terdapat apa yang tidak pernah terlintas dalam hati manusia". Bobot (*khaṭar*) akhirat terletak pada fakta bahwa jalan menuju ke sana penuh dengan bahaya (*khaṭar*). Sesuatu yang hanya muncul dalam lintasan pikiran (*khawáṭir*) memiliki sedikit nilai; dan sejauh imajinasi tidak mampu mengetahui realitas akhirat, bagaimana mungkin tabiat manusia menjadi akrab dengan ide sejati (*'ayn*) darinya? Adalah pasti bahwa fakultas-fakultas alami kita hanya dapat mengenal gagasan (*pindásht*) tentang akhirat.

53. Abu 'l-Mughíth al-Ḥusayn bin Manṣúr al-Ḥalláj

Beliau adalah seorang penganut Tasawuf yang dimabuk cinta dan berada dalam kondisi *sukr* (mabuk spiritual). Beliau memiliki *jadzbah* yang kuat dan *himmah* yang luhur. Para Syekh Sufi berselisih pendapat mengenai beliau. Sebagian menolak beliau, sementara yang lain menerima beliau. Di antara golongan yang terakhir adalah 'Amr bin 'Uthmán al-Makkí, Abú Ya'qúb Nahrajúrí, Abú Ya'qúb Aqṭa', 'Alí bin Sahl Iṣfahání, dan lainnya. Beliau diterima pula oleh Ibnu 'Aṭá, Muḥammad bin Khafíf, Abu 'l-Qásim Naṣrábádí, dan seluruh kaum modernis. Sebagian lainnya menangguhkan penilaian mereka tentang beliau, misal Junayd, Shiblí, Jurayrí, dan Ḥuṣrí. Sebagian menuduh beliau melakukan sihir dan hal-hal yang termasuk dalam kategori tersebut, namun di zaman kita Syekh Agung Abú Sa'íd bin Abi 'l-Khayr, Syekh Abu 'l-Qásim Gurgání, dan Syekh Abu 'l-Abbas Shaqání memandang beliau dengan rida, dan dalam pandangan mereka beliau adalah orang besar. Sang Guru

Abu ’l-Qásim al-Qushayrí berkomentar bahwa jika al-Ḥalláj adalah seorang spiritualis sejati maka ia tidak boleh dilarang atas dasar kecaman populer, dan jika ia dilarang oleh Tasawuf serta ditolak oleh Kebenaran maka ia tidak boleh disetujui atas dasar persetujuan populer. Oleh karena itu kita menyerahkan beliau pada pengadilan Allah, dan menghormati beliau sesuai dengan tanda-tanda Kebenaran yang kita temukan padanya. Namun dari seluruh Syekh ini hanya sedikit yang menyangkal kesempurnaan jasa beliau, kemurnian kondisi spiritualnya, dan kelimpahan praktik asketismenya.

Merupakan tindakan ketidakjujuran jika mengabaikan biografinya dari buku ini. Beberapa orang menyatakan perilaku lahiriahnya sebagai perilaku kafir, dan tidak memercayainya serta menuduhnya melakukan tipu daya dan sihir, dan menduga bahwa Ḥusayn bin Manṣúr Ḥalláj adalah orang sesat dari Baghdád yang merupakan guru dari Muḥammad bin Zakariyyá[95] dan kawan dari Abú Sa‘íd sang Qaramitah; namun Ḥusayn yang karakternya sedang diperselisihkan ini adalah seorang Persia dan penduduk asli Baydhá, dan penolakannya oleh para Syekh disebabkan bukan karena serangan apa pun terhadap agama dan doktrin, melainkan karena perilaku dan tindakannya. Pada mulanya beliau adalah murid Sahl bin ‘Abdalláh, yang beliau tinggalkan tanpa meminta izin guna menggabungkan diri dengan ‘Amr bin ‘Uthmán al-Makkí. Kemudian beliau meninggalkan ‘Amr bin ‘Uthmán, sekali lagi tanpa meminta izin, dan berusaha bergaul dengan Junayd, namun Junayd tidak mau menerimanya. Inilah alasan mengapa beliau dilarang oleh seluruh Syekh.

Sekarang, seseorang yang dilarang karena perilakunya tidak berarti dilarang karena prinsip-prinsipnya. Tidakkah engkau melihat bahwa Shiblí berkata: “Al-Ḥalláj dan aku memiliki satu keyakinan, namun kegilaanku menyelamatkanku, sementara kecerdasannya membinasakannya”? Seandainya agamanya dicurigai, niscaya Shiblí tidak akan berkata: “Al-Ḥalláj dan aku memiliki satu keyakinan.” Dan Muḥammad bin Khafíf berkata: “Beliau adalah orang yang berilmu secara rabbani” (*‘álim-i rabbání*).

Al-Ḥalláj adalah penulis komposisi-komposisi brilian serta alegori-alegori dan ucapan-ucapan yang terasah dalam teologi dan yurisprudensi. Aku telah melihat lima puluh karya beliau di Baghdád dan di distrik-distrik sekitarnya, serta beberapa di Khúzistán, Fárs, dan Khurásán. Seluruh ucapannya laksana visi-visi pertama dari para pemula; beberapa di antaranya lebih kuat, sebagian lebih lemah, sebagian lebih mudah, sebagian lebih tidak pantas daripada yang lain. Ketika Allah menganugerahkan sebuah visi kepada seseorang, dan ia berupaya mendeskripsikan apa yang telah ia lihat dengan kekuatan ekstase dan bantuan rahmat Ilahi, maka kata-katanya menjadi kabur, terutama jika ia mengekspresikan dirinya dengan tergesa-gesa dan kekaguman diri (*self-admiration*): maka kata-kata itu menjadi lebih menjijikkan bagi imajinasi, dan tidak dapat dipahami oleh pikiran mereka yang mendengarnya, dan kemudian orang-orang berkata, “Ini adalah

95 Tabib terkenal Abú Bakr Muḥammad bin Zakariyyá al-Rází, yang wafat sekitar 320 H. Lihat Brockelmann, i, 233.

ungkapan yang luhur," baik memercayainya maupun tidak, namun sama-sama jahil terhadap maknanya entah mereka percaya atau menyangkalnya. Di sisi lain, ketika orang-orang dengan spiritualitas dan wawasan sejati memiliki visi, mereka tidak melakukan upaya untuk mendeskripsikannya, dan tidak menyibukkan diri dengan kekaguman diri karena hal tersebut, serta tidak peduli terhadap pujian maupun celaan, dan tidak terganggu oleh penyangkalan maupun keyakinan.

Adalah absurd untuk menuduh al-Ḥalláj sebagai seorang penyihir. Menurut prinsip ortodoksi Islam, sihir adalah nyata, sebagaimana mukjizat adalah nyata; namun manifestasi sihir dalam kondisi kesempurnaan adalah kekufuran, sedangkan manifestasi mukjizat dalam kondisi kesempurnaan adalah makrifat, karena yang pertama adalah hasil dari kemurkaan Allah, sedangkan yang kedua adalah konsekuensi dari keridaan-Nya. Aku akan menjelaskan hal ini lebih lengkap dalam bab mengenai penegasan mukjizat. Atas kesepakatan seluruh kaum Suni yang dianugerahi ketajaman batin, tidak ada Muslim yang bisa menjadi penyihir dan tidak ada kafir yang bisa dihormati, karena hal-hal yang berlawanan tidak pernah bertemu. Ḥusayn, selama ia hidup, mengenakan jubah kesalehan, yang terdiri dari salat dan zikir kepada Allah serta puasa terus-menerus dan ucapan-ucapan indah mengenai subjek Tauhid. Jika tindakannya adalah sihir, seluruh hal ini tidak mungkin terpancar darinya. Konsekuensinya, itu semua pastilah mukjizat, dan mukjizat hanya dianugerahkan kepada seorang wali sejati.

Beberapa teolog ortodoks menolak beliau dengan dasar bahwa ucapan-ucapannya bersifat panteistik (*ba-ma'ni-yi imtizáj ú ittiḥád*), namun kesalahan tersebut semata-mata terletak pada ekspresi, bukan pada maknanya. Seseorang yang dikuasai oleh kegembiraan spiritual tidak memiliki kekuatan untuk mengekspresikan dirinya secara benar; selain itu, makna dari ekspresi tersebut mungkin sulit ditangkap, sehingga orang-orang salah memahami niat penulisnya, dan menolak bukan makna sejatinya, melainkan gagasan yang telah mereka bentuk sendiri. Aku telah melihat di Baghdád dan di distrik-distrik sekitarnya sejumlah orang sesat yang berpura-pura menjadi pengikut al-Ḥalláj dan menjadikan ucapan-ucapannya sebagai argumen bagi kesesatan (*zandaqa*) mereka dan menyebut diri mereka kaum Ḥallájí. Mereka berbicara tentang beliau dengan istilah-istilah keberlebihan (*ghuluww*) sebagaimana kaum Ráfidhí (Syiah) menerapkannya pada 'Alí. Aku akan menyanggah doktrin mereka dalam bab mengenai berbagai sekte Sufi yang berbeda. Sebagai kesimpulan, engkau harus tahu bahwa ucapan-ucapan al-Ḥalláj tidak boleh dijadikan teladan, sejauh beliau adalah seorang yang ter-ekstase (*maghlúb andar ḥál-i khud*), tidak mantap menetap (*mutamakkin*), dan seseorang perlu mantap menetap sebelum ucapan-ucapannya dapat dianggap otoritatif. Oleh karena itu, meskipun beliau dekat di hatiku, namun "jalan"-nya tidak ditegakkan secara sehat di atas prinsip apa pun, dan kondisinya tidak terpancang pada posisi apa pun, dan pengalaman-pengalamannya sebagian besar bercampur dengan kekeliruan. Ketika visi-visiku sendiri bermula, aku memperoleh banyak dukungan darinya, yakni dalam hal bukti-bukti (*baráhín*). Pada masa sebelumnya

aku menyusun sebuah buku sebagai penjelasan atas ucapan-ucapannya dan mendemonstrasikan keluhurannya dengan bukti dan argumen. Terlebih lagi, dalam karya lain yang berjudul *Minhájˌ* aku telah berbicara tentang hidupnya dari awal hingga akhir; dan sekarang aku telah memberikan beberapa keterangan tentang beliau di tempat ini. Bagaimana mungkin sebuah doktrin yang prinsip-prinsipnya menuntut untuk diperkuat dengan begitu banyak kehati-hatian dapat diikuti dan ditiru? Kebenaran dan khayalan kosong tidak pernah selaras. Beliau terus-menerus berusaha untuk terpaut pada beberapa teori yang keliru. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: *Al-alsinat mustanṭiqát taḥta nuṭqihá mustahlikát*[96], yakni "lidah yang berbicara adalah kebinasaan bagi hati yang diam". Ekspresi semacam itu sepenuhnya berbahaya. Ekspresi terhadap makna dari realitas adalah sia-sia. Jika makna itu eksis maka ia tidak hilang oleh ekspresi, dan jika ia non-eksis maka ia tidak diciptakan oleh ekspresi. Ekspresi hanya menghasilkan gagasan yang tidak nyata dan menyesatkan pelajar secara fatal dengan menyebabkan ia membayangkan bahwa ekspresi tersebut adalah makna yang sejati.

54. Abú Isḥáq Ibráhím bin Aḥmad al-Khawwáṣ

Beliau mencapai derajat yang tinggi dalam doktrin tawakal kepada Allah (*tawakkul*). Beliau bertemu banyak Syekh, dan banyak tanda serta mukjizat dianugerahkan kepadanya. Beliau adalah penulis karya-karya luar biasa mengenai etika Tasawuf. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Seluruh ilmu terangkum dalam dua kalimat: 'jangan menyusahkan dirimu dengan apa pun yang telah dilakukan untukmu, dan jangan mengabaikan apa pun yang wajib engkau lakukan untuk dirimu sendiri,'" yakni jangan menyusahkan dirimu dengan takdir, karena apa yang ditakdirkan sejak azali tidak akan diubah oleh upayamu, dan jangan abaikan perintah-Nya, karena engkau akan dihukum jika mengabaikannya. Beliau ditanya keajaiban apa yang telah beliau lihat. "Banyak keajaiban," jawab beliau, "namun yang paling menakjubkan adalah bahwa Rasul Khidhr memohon kepadaku untuk membiarkannya bergaul denganku, dan aku menolaknya. Bukan karena aku menginginkan kawan yang lebih baik, namun aku takut bahwa aku akan bergantung padanya alih-alih kepada Allah, dan bahwa tawakalku kepada Allah akan rusak dengan bergaul dengannya, dan bahwa sebagai konsekuensi dari melakukan amal sunnah aku akan gagal melaksanakan tugas yang wajib bagiku." Inilah derajat kesempurnaan.

55. Abú Ḥamza al-Baghdádí al-Bazzáz

Beliau adalah salah satu teolog skolastik (*mutakallimán*) Sufi yang utama. Beliau adalah murid Ḥárith Muḥásibí, dan bergaul dengan Sarí serta sezaman dengan Núrí dan Khayr al-Nassáj. Beliau terbiasa berkhutbah di masjid Ruṣáfa di Baghdád. Beliau mahir dalam eksegesis dan kritik Al-Qur'an, serta meriwayatkan Tradisi-tradisi Kenabian atas otoritas yang tepercaya. Beliaulah yang bersama Núrí ketika

96 Secara harfiah, "Lidah-lidah berkeinginan untuk berbicara, (tetapi) di bawah ucapan mereka, mereka berkeinginan untuk binasa."

yang terakhir ini dianiaya dan ketika Allah membebaskan kaum Sufi dari kematian. Aku akan menceritakan kisah ini di tempat di mana doktrin Núrí dijelaskan. Tercatat bahwa Abú Ḥamza berkata: "Jika 'dirimu' (*nafs*) aman darimu, engkau telah melakukan seluruh haknya; dan jika umat manusia aman darimu, engkau telah membayar seluruh hak mereka," yakni ada dua kewajiban, satu yang engkau miliki terhadap "dirimu" sendiri dan satu yang engkau miliki terhadap orang lain. Jika engkau menahan "dirimu" dari dosa dan mencarikan baginya jalan keselamatan masa depan, engkau telah memenuhi kewajibanmu terhadapnya; dan jika engkau menjadikan orang lain aman dari kejahatanmu dan tidak berhasrat untuk mencelakai mereka, engkau telah memenuhi kewajibanmu terhadap mereka. Berusahalah agar tidak ada keburukan yang menimpa "dirimu" atau orang lain darimu: kemudian sibukkanlah dirimu dengan memenuhi kewajibanmu kepada Allah.

56. Abú Bakr Muḥammad bin Músá al-Wásiṭí

Beliau adalah seorang teosof yang mendalam, terpuji di mata seluruh Syekh. Beliau adalah salah satu murid awal Junayd. Cara bicaranya yang musykil menyebabkan ucapan-ucapannya dipandang dengan kecurigaan oleh kaum formalis (*ẓáḥiriyán*). Beliau tidak menemukan kedamaian di kota mana pun sampai beliau datang ke Merv. Penduduk Merv menyambut beliau karena wataknya yang ramah—sebab beliau adalah pria yang luhur budinya—dan mendengarkan ucapan-ucapannya; dan beliau menghabiskan hidupnya di sana. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Mereka yang mengingat zikir mereka kepada Allah (*dhikr*) lebih lalai daripada mereka yang melupakan zikir mereka," karena jika seseorang melupakan zikirnya, itu tidaklah mengapa; namun menjadi masalah jika ia mengingat zikirnya namun melupakan Allah.

Zikir tidaklah sama dengan Objek yang dizikiri. Pengabaian terhadap Objek zikir yang dikombinasikan dengan pemikiran tentang zikir itu sendiri lebih mendekati kelalaian daripada pengabaian terhadap zikir tanpa pemikiran. Ia yang lupa, dalam kelupaan dan keabsenannya, tidak berpikir bahwa ia hadir (bersama Allah), namun ia yang ingat, dalam pengingatannya dan keabsenannya dari Objek zikir, berpikir bahwa ia hadir (bersama Allah). Oleh karena itu, berpikir bahwa seseorang hadir padahal ia tidak hadir lebih mendekati kelalaian daripada menjadi absen tanpa berpikir bahwa seseorang itu hadir, karena kekaguman diri (*pindásht*) adalah kehancuran bagi mereka yang mencari Kebenaran. Semakin banyak kekaguman diri, semakin sedikit realitas, dan sebaliknya. Kekaguman diri sebenarnya terpancar dari kecurigaan (*tuhmat*) intelek, yang dihasilkan oleh keinginan tak terpuaskan (*nahmat*) dari jiwa rendah; dan aspirasi suci (*himmat*) tidak memiliki kesamaan dengan salah satu dari kualitas ini. Prinsip fundamental dari pengingatan kepada Allah (*dhikr*) adalah baik dalam keabsenan (*ghaybat*) maupun dalam hadirat (*ḥudhúr*). Ketika seseorang absen dari dirinya sendiri dan hadir bersama Allah, kondisi tersebut bukanlah hadirat, melainkan kontemplasi (*musháhadat*); dan ketika seseorang absen dari Allah dan hadir bersama dirinya sendiri, kondisi

tersebut bukanlah zikir kepada Allah (*dhikr*), melainkan keabsenan; dan keabsenan adalah hasil dari kelalaian (*ghaflat*). Kebenaran paling diketahui oleh Allah.

57. Abú Bakr bin Dulaf bin Jaḥdar al-Shiblí

Beliau adalah seorang Syekh agung dan termasyhur. Beliau memiliki kehidupan spiritual yang tanpa cela dan menikmati kemanunggalan yang sempurna dengan Allah. Beliau halus dalam penggunaan simbolisme, yang karenanya salah seorang tokoh modern berkata: “Keajaiban dunia itu ada tiga: ungkapan simbolis (*ishárát*) dari Shiblí, ucapan-ucapan mistis (*nukat*) dari Murta‘ish, dan anekdot-anekdot (*ḥikáyát*) dari Ja‘far.”[97] Pada mulanya beliau adalah kepala pengawal Khalifah, namun beliau bertobat di ruang pertemuan (*majlis*) Khayr al-Nassáj dan menjadi murid Junayd. Beliau berkenalan dengan sejumlah besar Syekh. Diriwayatkan bahwa beliau menjelaskan ayat

قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ

“Katakanlah kepada orang-orang beriman agar mereka menahan pandangan mereka” (QS. an-Nur: 30) sebagai berikut: “Wahai Muhammad, katakanlah kepada orang-orang beriman agar menahan mata lahiriah mereka dari apa yang haram, dan agar menahan mata spiritual mereka dari segala sesuatu kecuali Allah,” yakni tidak memandang pada nafsu dan tidak memiliki pikiran kecuali visi kepada Allah. Merupakan tanda kelalaian untuk mengikuti nafsu seseorang dan memandang hal-hal yang haram, dan musibah terbesar yang menimpa orang yang lalai adalah bahwa mereka jahil terhadap kesalahan mereka sendiri; karena siapa pun yang jahil di sini niscaya akan jahil pula di akhirat:

وَمَنْ كَانَ فِيْ هٰذِهٖٓ اَعْمٰى فَهُوَ فِى الْاٰخِرَةِ اَعْمٰى

“Barangsiapa yang buta di dunia ini niscaya di akhirat ia akan buta pula” (QS. al-Isra: 72).

Sejujurnya, sampai Allah membersihkan keinginan nafsu keluar dari hati manusia maka mata lahiriah tidak akan aman dari bahaya tersembunyinya, dan sampai Allah menegakkan keinginan terhadap Diri-Nya di hati manusia maka mata spiritual tidak akan aman dari memandang yang selain-Nya.

Diriwayatkan bahwa suatu hari ketika Shiblí datang ke pasar, orang-orang berkata, “Ini orang gila.” Beliau menjawab: “Kalian mengira aku gila, dan aku mengira kalian berakal: semoga Allah menambah kegilaanku dan akal kalian!” yakni, sejauh kegilaanku adalah hasil dari cinta yang mendalam kepada Allah, sementara akal kalian adalah hasil dari kelalaian yang besar, semoga Allah menambah kegilaanku agar aku menjadi semakin dekat dan semakin dekat kepada-Nya, dan semoga Dia menambah akal kalian agar kalian menjadi semakin jauh dan semakin jauh dari-Nya. Hal ini beliau katakan karena kecemburuan (*ghayrat*) bahwa seseorang bisa begitu di luar dirinya sehingga tidak memisahkan cinta kepada Allah dari kegilaan dan tidak membedakan di antara keduanya baik di dunia ini maupun akhirat.

97 Lihat No. 58.

58. Abú Muḥammad Ja'far bin Nuṣayr al-Khuldí

Beliau adalah penulis biografi para Wali yang terkenal. Salah satu murid Junayd yang paling terkemuka dan tertua, beliau sangat mendalam dalam berbagai cabang Tasawuf dan memberikan penghormatan setinggi-tingginya kepada para Syekh. Beliau memiliki banyak ucapan yang luhur. Demi menghindari kekaguman diri secara spiritual, beliau mengatribusikan kepada orang-orang yang berbeda anekdot-anekdot yang beliau susun sebagai ilustrasi dari setiap topik. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Tawakal kepada Allah adalah ketenangan jiwa baik engkau menemukan sesuatu atau tidak," yakni engkau tidak dijadikan gembira dengan memiliki rezeki harian atau sedih dengan tidak memilikinya, karena itu adalah milik Tuhan, yang memiliki hak lebih besar daripada engkau baik untuk memelihara maupun menghancurkan: jangan ikut campur, biarlah Tuhan mengatur milik-Nya sendiri. Ja'far meriwayatkan bahwa ia mendatangi Junayd dan mendapatinya sedang menderita demam. "Wahai Guru," serunya, "sampaikanlah kepada Allah agar Dia memulihkan kesehatanmu." Junayd berkata: "Tadi malam aku hendak menyampaikan hal itu kepada-Nya, namun sebuah suara berbisik di hatiku, 'Tubuhmu adalah milik-Ku: Aku menjaganya sehat atau sakit, sesuka-Ku. Siapakah engkau, hingga engkau harus mencampuri milik-Ku.'"

59. Abú 'Alí Muḥammad bin al-Qásim al-Rúdbárí

Beliau adalah seorang Sufi besar dan dari keturunan bangsawan. Banyak tanda dan kebajikan dianugerahkan kepadanya. Beliau berdiskusi secara terang mengenai rahasia-rahasia Tasawuf. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Ia yang menginginkan (*murid*) hanya menginginkan bagi dirinya apa yang Allah inginkan baginya, dan ia yang diinginkan (*murád*) tidak menginginkan apa pun di dunia ini atau akhirat kecuali Allah." Oleh karena itu, ia yang puas dengan kehendak Allah harus meninggalkan kehendaknya sendiri agar ia dapat berkeinginan, sedangkan pecinta tidak memiliki kehendak sendiri sehingga ia tidak memiliki objek keinginan. Ia yang menginginkan Allah hanya menginginkan apa yang Allah inginkan, dan ia yang Allah inginkan hanya menginginkan Allah. Maka keridaan (*ridhá*) adalah salah satu dari "stasiun-stasiun" (*maqámát*) permulaan, dan cinta (*maḥabbat*) adalah salah satu dari "kondisi-kondisi" (*aḥwál*) akhir. "Stasiun-stasiun" terhubung dengan realisasi kehambaan (*'ubúdiyyat*), sementara ekstase (*mashrab*) menuntun pada penguatan Ketuhanan (*rubúbiyyat*). Jika demikian halnya, sang pencari (*murid*) menetap dalam dirinya sendiri, dan yang dicari (*murád*) menetap dalam Allah.

60. Abu 'l-Abbas Qásim bin al-Mahdí[98] al-Sayyárí

Beliau bergaul dengan Abú Bakr al-Wásiṭí dan memperoleh instruksi dari banyak Syekh. Beliau adalah yang paling cakap (*aẕraf*) di antara kaum Sufi dalam pergaulan (*ṣuḥbat*) dan yang paling hemat (*azhad*) di antara mereka dalam pertemanan (*ulfat*). Beliau adalah penulis ucapan-ucapan luhur dan komposisi-komposisi yang

98 *Nafaḥát*, No. 167, tertulis "Qásim bin al-Qásim al-Mahdí".

terpuji. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Tauhid (*al-tawḥíd*) adalah ini: bahwa tidak ada sesuatu pun yang muncul dalam pikiranmu kecuali Allah.” Beliau berasal dari keluarga terpelajar dan berpengaruh di Merv. Setelah mewarisi kekayaan besar dari ayahnya, beliau memberikan seluruhnya sebagai imbalan atas dua helai rambut Rasul. Melalui berkah rambut-rambut tersebut Allah menganugerahkan kepadanya tobat yang tulus. Beliau masuk ke dalam pergaulan Abú Bakr al-Wásiṭí, dan mencapai derajat yang begitu tinggi sehingga beliau menjadi pemimpin sebuah sekte Sufi. Ketika beliau berada di ambang maut, beliau memberikan arahan agar rambut-rambut tersebut diletakkan di dalam mulutnya. Makamnya masih dapat dilihat di Merv, dan orang-orang datang ke sana untuk mencari apa yang mereka inginkan; dan doa-doa mereka dikabulkan.

61. Abú ‘Abdalláh Muḥammad bin Khafíf

Beliau adalah Imam pada zamannya dalam berbagai bidang ilmu. Beliau termasyhur karena *mujahadah-mujahadah*-nya dan karena penjelasannya yang meyakinkan mengenai hakikat-hakikat mistis. Pencapaian spiritualnya ditunjukkan secara jelas oleh karya-karyanya. Beliau mengenal Ibnu ‘Aṭá, Shiblí, Ḥusayn bin Manṣúr, dan Jurayrí, serta bergaul di Mekkah dengan Abú Ya‘qúb Nahrajúrí. Beliau melakukan perjalanan-perjalanan yang luar biasa dalam keterlepasan dari dunia (*tajríd*). Beliau berasal dari keturunan bangsawan, namun Allah menganugerahkan kepadanya tobat, sehingga beliau membelakangi kemuliaan dunia ini. Beliau dijunjung tinggi oleh kaum spiritualis. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Tauhid terdiri dari berpaling dari tabiat alami,” karena tabiat umat manusia seluruhnya terhijab dari karunia-karunia Allah dan buta terhadap kemurahan-Nya. Oleh karena itu, tidak ada seorang pun yang dapat berbalik kepada Allah sampai ia berpaling dari tabiat alami, dan manusia “alami” (*ṣáḥib ṭab‘*) tidak mampu menangkap realitas Tauhid, yang disingkapkan kepadamu hanya ketika engkau melihat kebobrokan tabiatmu sendiri.

62. Abú ‘Uthmán Sa‘íd bin Sallám al-Maghribí

Beliau adalah seorang spiritualis terkemuka dari golongan yang telah mencapai “ketetapan” (*ahl-i tamkín*), dan sangat mendalami berbagai cabang pengetahuan. Beliau mempraktikkan asketisme, dan merupakan penulis banyak ucapan penting serta bukti-bukti yang luar biasa mengenai pengamatan terhadap noda-noda spiritual (*ru’yat-i áfát*). Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Kapan pun seseorang lebih menyukai pergaulan dengan orang kaya daripada duduk bersama orang fakir, Allah akan menimpanya dengan kematian spiritual.” Istilah “pergaulan” (*ṣuḥbat*) dan “duduk bersama” (*mujálasat*) digunakan karena seseorang berpaling dari kaum fakir hanya ketika ia telah duduk bersama mereka, bukan ketika ia bergaul dengan mereka; karena tidak ada keberpalingan dalam sebuah pergaulan (*ṣuḥbat*). Ketika seseorang berhenti duduk bersama kaum fakir demi bergaul dengan orang kaya, maka hatinya menjadi mati terhadap permohonan (*niyáz*) dan tubuhnya terjerat

dalam pukat ketamakan (*áz*). Karena hasil dari berpaling dari *mujálasat* adalah kematian spiritual, lantas bagaimana mungkin ada keberpalingan dari *ṣuḥbat*? Kedua istilah tersebut dibedakan secara jelas satu sama lain dalam ucapan ini.

63. Abu 'l-Qásim Ibráhím bin Muḥammad bin Maḥmúd al-Naṣrábádí

Beliau laksana seorang raja di Níshápúr, kecuali bahwa kemuliaan para raja ada di dunia ini, sementara kemuliaan beliau ada di akhirat. Ucapan-ucapan orisinal dan tanda-tanda yang luhur dianugerahkan kepadanya. Beliau sendiri adalah murid Shiblí, dan merupakan guru dari para Syekh Khurásán terkemudian. Beliau adalah orang yang paling berilmu dan saleh pada zamannya. Tercatat bahwa beliau berkata: "Engkau berada di antara dua hubungan nisbah: satu kepada Adam, dan yang lainnya kepada Allah. Jika engkau mengklaim nisbah kepada Adam, engkau akan memasuki arena nafsu dan tempat-tempat kerusakan serta kesesatan; karena dengan klaim ini engkau berusaha merealisasikan kemanusiaanmu (*bashariyyat*). Allah telah berfirman:

إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

'Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh' (QS. al-Ahzab: 72). Namun, jika engkau mengklaim nisbah kepada Allah, engkau akan memasuki stasiun-stasiun penyingkapan, bukti, perlindungan (dari dosa), dan kewalian; karena dengan klaim ini engkau berusaha merealisasikan kehambaanmu (*'ubúdiyyat*). Allah telah berfirman:

وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا

'Hamba-hamba Tuhan Yang Maha Pengasih adalah orang-orang yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati' (QS. al-Furqan: 63)." Nisbah kepada Adam berakhir pada hari Kebangkitan, sedangkan nisbah sebagai hamba Allah tetap selamanya dan tidak dapat diubah. Ketika seseorang merujuk dirinya kepada dirinya sendiri atau kepada Adam, pencapaian terjauh yang dapat ia capai hanyalah berkata:

إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى

"Sesungguhnya aku telah menganiaya diriku sendiri" (QS. al-Qashash: 16); namun ketika ia merujuk dirinya kepada Allah, maka putra Adam tersebut berada dalam kedudukan yang sama dengan mereka yang tentangnya Allah berfirman:

يَٰعِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ

"Wahai hamba-hamba-Ku, tidak ada kekhawatiran bagimu pada hari ini" (QS. az-Zukhruf: 68).

64. Abu 'l-Ḥasan 'Alí bin Ibráhím al-Ḥuṣrí

Beliau adalah salah satu Imam agung kaum Sufi dan tidak tertandingi pada zamannya. Beliau memiliki ucapan-ucapan luhur dan penjelasan-penjelasan mengagumkan dalam segala perkara spiritual. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Biarkan aku

sendiri dalam penderitaanku! Bukankah kalian anak cucu Adam, yang Allah bentuk dengan tangan-Nya sendiri dan meniupkan ruh ke dalamnya serta memerintahkan para malaikat untuk bersujud kepadanya? Kemudian Dia memerintahkannya melakukan sesuatu, dan ia membangkang. Jika bagian awal dari tempayan anggur adalah ampas, akan menjadi apakah bagian akhirnya?" Artinya: "Ketika manusia dibiarkan pada dirinya sendiri ia sepenuhnya adalah pembangkangan, namun ketika taufik Ilahi datang membantunya ia sepenuhnya adalah cinta. Sekarang pandanglah keindahan taufik Ilahi dan bandingkanlah dengan keburukan perilakumu, dan lewatkanlah seluruh hidupmu dalam hal ini."

Aku telah menyebutkan beberapa Sufi kuno yang teladannya bersifat otoritatif. Jika aku mencatat mereka semua dan memaparkan hidup mereka secara terperinci serta menyertakan anekdot mengenai mereka, niscaya tujuanku tidak akan tercapai, dan buku ini akan menjadi sangat panjang. Kini aku akan menambahkan beberapa keterangan mengenai kaum Sufi modern.

BAB XII

TOKOH-TOKOH UTAMA SUFI MUTAAKHIR

Ketahuilah bahwa di hari-hari kita sekarang ini terdapat beberapa orang yang tidak dapat menahan beban riyadhah (*riyádhat*) namun mencari otoritas (*riyásat*) tanpa riyadhah, dan mereka berpikir bahwa seluruh Sufi adalah seperti diri mereka sendiri; dan ketika mereka mendengar ucapan-ucapan dari mereka yang telah wafat serta melihat kemuliaan mereka dan membaca praktik-praktik pengabdian mereka, mereka memeriksa diri mereka sendiri, dan mendapati bahwa mereka jauh lebih rendah dibandingkan para Syekh terdahulu, sehingga mereka tidak lagi mencoba meneladani mereka, melainkan berkata: "Kita tidaklah seperti mereka, dan tidak ada yang seperti mereka di zaman kita." Pernyataan mereka adalah absurd, karena Allah tidak pernah membiarkan bumi ini tanpa seorang hujah (*ḥujjat*) atau komunitas Muslim tanpa seorang wali, sebagaimana Rasul bersabda: "Satu golongan dari umatku akan terus berada dalam kebaikan dan kebenaran hingga datangnya hari Kiamat." Dan beliau juga bersabda: "Akan selalu ada di antara umatku empat puluh orang yang memiliki tabiat seperti Ibrahim."

Beberapa dari mereka yang akan aku sebutkan dalam bab ini telah meninggal dunia, dan beberapa lainnya masih hidup.

1. Abu 'l-Abbas Aḥmad bin Muḥammad al-Qaṣṣáb

Beliau bergaul dengan para Syekh terkemuka di Transoksania. Beliau termasyhur karena anugerah spiritualnya yang luhur, kecerdasannya yang sejati, bukti-buktinya yang melimpah, praktik asketisme, dan mukjizat-mukjizatnya. Abú 'Abdalláh Khayyáṭí, Imam dari Ṭabaristán, berkata tentangnya: "Merupakan salah satu karunia Allah bahwa Dia telah menjadikan seseorang yang tidak pernah diajar mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan kami mengenai kesulitan apa pun yang menyentuh prinsip-prinsip agama dan kehalusan-kehalusan Tauhid." Meskipun Abu 'l-Abbas Qaṣṣáb buta aksara (*ummí*), beliau berdiskusi dengan cara yang luhur mengenai sains Tasawuf dan teologi. Aku telah mendengar banyak kisah tentangnya, namun aturanku dalam buku ini adalah ringkas. Suatu hari seekor unta, dengan beban yang berat, sedang melewati pasar di Ámul, yang selalu berlumpur. Unta itu jatuh dan kakinya patah. Sementara pemuda yang bertanggung jawab atasnya meratap dan mengangkat tangannya untuk memohon pertolongan

Allah, dan orang-orang hendak melepaskan beban dari punggungnya, sang Syekh melintas, dan bertanya apa yang terjadi. Setelah diberitahu, beliau memegang kendali unta itu dan menghadapkan wajahnya ke langit seraya berkata: “Wahai Tuhanku! sembuhkanlah kaki unta ini. Jika Engkau tidak mau melakukannya, mengapa Engkau membiarkan hatiku luluh oleh air mata seorang pemuda?” Unta itu seketika bangkit dan melanjutkan perjalanannya.

Dinyatakan bahwa beliau berkata: “Seluruh umat manusia, baik mereka mau maupun tidak, harus menyelaraskan diri mereka (*rida*) kepada Allah, atau jika tidak mereka akan menderita kepedihan,” karena, ketika engkau rida kepada-Nya dalam penderitaan, engkau hanya melihat Sang Pembuat penderitaan, dan penderitaan itu sendiri tidaklah datang; dan jika engkau tidak rida kepada-Nya, penderitaan datang dan hatimu dipenuhi dengan kepedihan. Allah telah menakdirkan kepuasan dan ketidakpuasan kita, dan Dia tidak mengubah takdir-Nya: oleh karena itu keridaan kita terhadap ketetapan-ketetapan-Nya adalah bagian dari kesenangan kita. Kapan pun seseorang menyelaraskan diri kepada-Nya, maka hati orang tersebut bersukacita; dan kapan pun seseorang berpaling dari-Nya, maka orang tersebut akan menderita oleh datangnya takdir.

2. Abú ‘Alí Ḥasan bin Muḥammad al-Daqqáq

Beliau adalah otoritas utama di bidangnya (sains) dan tidak memiliki saingan di antara orang-orang sezamannya. Beliau sangat terang dalam pemaparan dan fasih dalam ucapan terkait penyingkapan jalan menuju Allah. Beliau telah melihat banyak Syekh dan bergaul dengan mereka. Beliau adalah murid Naṣrábádi[99] dan terbiasa menjadi seorang pemberi peringatan (*tadhkír kardí*). Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Barangsiapa yang menjadi intim dengan siapa pun kecuali Allah maka ia lemah dalam kondisi spiritualnya (*ḥál*), dan barangsiapa berbicara tentang siapa pun kecuali Allah maka ia dusta dalam ucapannya,” karena keintiman dengan siapa pun kecuali Allah bersumber dari tidak mengenal Allah secara memadai, dan keintiman dengan-Nya adalah ketiadaan teman dalam kaitannya dengan yang lain, dan orang yang tidak memiliki teman tidak akan berbicara tentang orang lain.

Aku mendengar seorang lelaki tua meriwayatkan bahwa suatu hari ia pergi ke tempat di mana al-Daqqáq mengadakan pertemuannya, dengan niat untuk bertanya kepadanya tentang kondisi orang-orang yang bertawakal kepada Allah (*mutawakkilán*). Al-Daqqáq saat itu mengenakan sorban bagus buatan Ṭabaristán, yang diinginkan oleh lelaki tua tersebut. Ia berkata kepada al-Daqqáq: “Apakah tawakal kepada Allah itu?” Sang Syekh menjawab: “Menahan diri dari menginginkan sorban orang lain.” Dengan kata-kata itu beliau melemparkan sorbannya ke depan sang penanya.

3. Abu ’l-Ḥasan ‘Alí bin Aḥmad al-Khurqání

Beliau adalah seorang Syekh agung dan dipuji oleh seluruh Wali pada zamannya. Syekh Abú Sa‘íd mengunjungi beliau, dan mereka bercakap-cakap satu sama

99 Lihat Bab XI, No. 63.

lain mengenai setiap topik. Ketika hendak berpamitan beliau berkata kepada al-Khurqání: "Aku memilihmu untuk menjadi penerusku." Aku telah mendengar dari Ḥasan Mu'addib, yang merupakan pelayan Abú Sa'íd, bahwa ketika Abú Sa'íd datang ke hadirat al-Khurqání, beliau tidak mengucapkan sepatah kata pun lagi, melainkan mendengarkan dan hanya berbicara sebagai cara untuk menjawab apa yang dikatakan oleh al-Khurqání. Ḥasan bertanya kepadanya mengapa beliau begitu diam. Beliau menjawab: "Satu penafsir sudah cukup untuk satu tema." Dan aku mendengar Sang Guru, Abu 'l-Qásim al-Qushayrí, berkata: "Ketika aku datang ke Khurqán, kefasihanku menghilang dan aku tidak lagi memiliki kekuatan untuk mengekspresikan diriku, dikarenakan penghormatan yang diilhamkan oleh pembimbing spiritual itu kepadaku; dan aku berpikir bahwa aku telah dicopot dari kewalianku sendiri."

Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Ada dua jalan, satu salah dan satu benar. Jalan yang salah adalah jalan Manusia menuju Allah, dan jalan yang benar adalah jalan Allah menuju Manusia. Barangsiapa yang berkata ia telah sampai kepada Allah maka ia belum sampai; namun ketika seseorang berkata bahwa ia telah dibuat sampai kepada Allah, ketahuilah bahwa ia benar-benar telah sampai." Ini bukan masalah sampai atau tidak sampai, dan tentang keselamatan atau non-keselamatan, melainkan masalah tentang dibuat sampai atau tidak dibuat sampai, dan tentang diberi keselamatan atau tidak diberi keselamatan.

4. Abú 'Abdalláh Muḥammad bin 'Alí, yang umumnya dikenal sebagai al-Dástání

Beliau menetap di Bisṭám. Beliau terpelajar dalam berbagai cabang sains, dan merupakan penulis diskursus-diskursus yang terasah serta isyarat-isyarat simbolis yang indah. Beliau menemukan penerus yang luar biasa dalam diri Syekh Sahlagí, yang merupakan Imam di wilayah tersebut. Aku telah mendengar dari Sahlagí beberapa ucapan spiritualnya (*anfás*), yang sangat luhur dan mengagumkan. Beliau berkata, sebagai contoh: "Tauhid, yang datang darimu, adalah eksis (*mawjúd*), namun engkau di dalam Tauhid adalah non-eksis (*mafqúd*)," yakni Tauhid, ketika ia memancar darimu, adalah tanpa cacat (*durust*), namun engkau bercacat dalam Tauhid, karena engkau tidak memenuhi tuntutan-tuntutannya. Derajat terendah dalam Tauhid adalah peniadaan kendali pribadimu atas apa pun yang engkau miliki, dan penegasan penyerahan mutlakmu kepada Allah dalam seluruh urusanmu. Syekh Sahlagí meriwayatkan sebagai berikut: "Suatu ketika belalang datang ke Bisṭám dalam jumlah yang sedemikian banyak sehingga setiap pohon dan ladang menjadi hitam karenanya. Orang-orang berseru meminta tolong.

Sang Syekh bertanya kepadaku: 'Keributan apa ini?' Aku memberi tahu beliau bahwa belalang telah datang dan orang-orang menderita karenanya. Beliau bangkit dan naik ke atap lalu memandang ke arah langit. Belalang-belalang tersebut seketika mulai terbang menjauh. Menjelang waktu salat asar tidak satu pun yang tersisa, dan tidak seorang pun kehilangan bahkan sehelai rumput sekalipun."

5. Abú Sa‘íd Fadhlalláh bin Muḥammad al-Mayhaní

Beliau adalah sultan pada zamannya dan perhiasan bagi Jalan Mistis. Seluruh orang sezamannya tunduk kepada beliau, sebagian melalui persepsi mereka yang sehat, sebagian melalui keyakinan mereka yang luar biasa, dan sebagian melalui pengaruh kuat dari perasaan spiritual mereka. Beliau mahir dalam berbagai cabang sains. Beliau memiliki pengalaman keagamaan yang menakjubkan dan kekuatan luar biasa dalam membaca pikiran rahasia manusia. Di samping itu beliau memiliki banyak kekuatan dan bukti yang luar biasa, yang efeknya masih nyata hingga hari ini.

Di masa awal kehidupannya beliau meninggalkan Mihna (Mayhana) dan datang ke Sarakhs untuk belajar. Beliau menggabungkan diri kepada Abú ‘Alí Záhir, yang darinya beliau belajar dalam satu hari sebanyak apa yang terkandung dalam tiga perkuliahan, dan beliau biasa menghabiskan tiga hari yang telah ia hemat dengan cara ini untuk beribadah. Wali di Sarakhs pada waktu itu adalah Abu ’l-Fadhl Ḥasan. Suatu hari, ketika Abú Sa‘íd sedang berjalan di tepi sungai Sarakhs, Abu ’l-Fadhl menemuinya dan berkata: “Jalanmu bukanlah jalan yang sedang engkau tempuh ini: ambillah jalanmu sendiri.” Sang Syekh tidak menggabungkan diri kepadanya, namun kembali ke kota asalnya dan menyibukkan diri dalam asketisme serta riyadhah sampai Allah membukakan baginya pintu hidayah dan mengangkatnya ke peringkat tertinggi. Aku mendengar kisah berikut dari Syekh Abú Muslim Fárisí: “Aku selalu,” katanya, “berada dalam hubungan yang tidak ramah dengan sang Syekh. Suatu kali aku berangkat untuk mengunjunginya. Jubah bertambalku begitu kotor sehingga sudah menjadi seperti kulit. Ketika aku masuk ke hadapannya, aku mendapatinya sedang duduk di atas sofa, mengenakan jubah dari linen Mesir. Aku berkata dalam hati: ‘Orang ini mengklaim sebagai darwis (*faqír*) dengan segala beban duniawi (*‘alá’iq*) ini, sedangkan aku mengklaim sebagai darwis dengan segala keterlepasan dari dunia (*tajríd*) ini. Bagaimana aku bisa setuju dengan orang ini?’ Beliau membaca pikiranku, dan seraya mengangkat kepalanya beliau berseru: ‘Wahai Abú Muslim, di buku catatan (*díwán*) mana engkau menemukan bahwa nama darwis diterapkan kepada siapa pun yang hatinya menetap dalam kontemplasi kepada Allah?’ yakni mereka yang berkontemplasi kepada Allah adalah kaya di dalam Allah, sedangkan kaum fakir (*fuqará*) disibukkan dengan mujahadah. Aku bertobat dari kesombonganku dan memohon ampun kepada Allah atas pikiran yang tidak pantas tersebut.”

Dan diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Tasawuf adalah penetapan hati bersama Allah tanpa perantaraan apa pun.” Hal ini mengacu pada kontemplasi (*musháhadat*), yang merupakan kekerasan cinta, dan penyerapan atribut manusia dalam merealisasikan visi kepada Allah, serta kefanaan mereka oleh keabadian Allah. Aku akan membahas hakikat kontemplasi dalam bab yang membahas tentang Haji.

Pada suatu kesempatan Abú Sa‘íd berangkat dari Níshápúr menuju Ṭús. Saat beliau melewati sebuah jurang pegunungan, kakinya terasa dingin di dalam

sepatunya. Seorang darwis yang saat itu bersamanya berkata: "Aku berpikir untuk menyobek kain pinggangku (*fúṭa*) menjadi dua bagian dan melilitkannya pada kaki beliau; namun aku tidak sangap melakukannya, karena kain pinggangku itu sangat bagus. Ketika kami sampai di Ṭús, aku menghadiri pertemuannya dan memintanya untuk memberitahuku perbedaan antara bisikan Setan (*waswás*) dan ilham Ilahi (*ilhám*). Beliau menjawab: 'Adalah ilham Ilahi yang mendesakmu untuk menyobek kain pinggangmu menjadi dua bagian demi menghangatkan kakiku; dan adalah bisikan setan yang menghalangimu untuk melakukannya.'" Beliau melakukan serangkaian mukjizat semacam ini yang dilakukan oleh para pakar spiritual.

6. Abu 'l-Fadhl Muḥammad bin al-Ḥasan al-Khuttalí

Beliau adalah guru yang aku ikuti dalam Tasawuf. Beliau mahir dalam sains tafsir Al-Qur'an dan dalam tradisi (*riwáyát*). Dalam Tasawuf beliau memegang doktrin Junayd. Beliau adalah murid dari Ḥuṣrí[100] dan kawan dari Sírawání, serta sezaman dengan Abú 'Amr Qazwíní dan Abu 'l-Ḥasan bin Sáliba. Beliau menghabiskan enam puluh tahun dalam pengasingan diri yang tulus dari dunia, sebagian besar di Gunung Lukám. Beliau menunjukkan banyak tanda dan bukti (kewalian), namun beliau tidak mengenakan pakaian atau mengadopsi gaya lahiriah kaum Sufi, dan beliau terbiasa memperlakukan kaum formalis dengan keras. Aku tidak pernah melihat seorang pun yang mengilhamiku dengan rasa hormat yang lebih besar daripada beliau. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: "Dunia ini hanyalah satu hari saja, yang di dalamnya kita sedang berpuasa," yakni, kita tidak mendapatkan apa pun darinya, dan tidak disibukkan dengannya, karena kita telah mempersepsi kebobrokannya dan "hijab-hijab"-nya serta telah membelakanginya.

Suatu ketika aku sedang menuangkan air pada tangan beliau agar beliau dapat menyucikan diri. Terlintas pikiran dalam benakku: "Sejauh segala sesuatu telah ditakdirkan, mengapa orang-orang merdeka harus menjadikan diri mereka budak dari para pembimbing spiritual dengan harapan mendapatkan mukjizat yang dianugerahkan kepada mereka?" Sang Syekh berkata: "Wahai putraku, aku tahu apa yang engkau pikirkan. Yakinlah bahwa ada sebab bagi setiap ketetapan Providensi. Ketika Allah berkehendak untuk menganugerahkan mahkota dan kerajaan kepada putra seorang pengawal (*'awán-bacha*), Dia memberinya tobat dan mempekerjakannya dalam pelayanan kepada salah satu dari Wali-Nya, agar pelayanan ini menjadi sarana baginya untuk memperoleh karunia mukjizat." Banyak ucapan indah semacam itu beliau sampaikan kepadaku setiap hari. Beliau wafat di Bayt al-Jinn, sebuah desa yang terletak di ujung lintasan pegunungan antara Bániyás[101] dan sungai Damaskus. Saat beliau terbaring di tempat tidur kematiannya, kepalanya bersandar pada dadaku (dan pada saat itu aku sedang merasa tersinggung, sebagaimana orang sering rasakan, oleh perilaku seorang temanku), beliau berkata kepadaku: "Wahai putraku, aku akan memberitahumu

100 Lihat Bab XI, No. 64.
101 L. Bániyán, IJ. Mániyán.

satu butir keyakinan yang, jika engkau memegangnya dengan teguh, akan membebaskanmu dari segala masalah. Kebaikan atau keburukan apa pun yang Allah ciptakan, janganlah di tempat atau keadaan mana pun engkau berselisih dengan tindakan-Nya atau merasa berduka dalam hatimu.” Beliau tidak memberikan wasiat lebih lanjut, melainkan menyerahkan ruhnya.

7. Abu ’l-Qásim ‘Abd al-Karím bin Hawázin al-Qushayrí

Pada zamannya beliau adalah sebuah keajaiban. Peringkatnya tinggi dan posisinya agung, serta kehidupan spiritualnya dan berbagai kebajikannya dikenal baik oleh orang-orang di masa sekarang. Beliau adalah penulis banyak ucapan indah dan karya-karya yang elok, semuanya sangat teosofis, dalam setiap cabang sains. Allah menjadikan perasaan dan lidahnya aman dari antropomorfisme (*ḥashw*). Aku telah mendengar bahwa beliau berkata: “Sufi itu laksana penyakit yang disebut *birsám*, yang dimulai dengan delirium (mengigau) dan berakhir dalam keheningan; karena ketika engkau telah mencapai ‘ketetapan’ (*tamkín*) engkau akan bisu.” Tasawuf (*ṣafwat*) memiliki dua sisi: ekstase (*wajd*) dan visi (*numúd*). Visi milik para pemula, dan ekspresi dari visi semacam itu adalah delirium (*hadhayán*). Ekstase milik kaum ahli, dan ekspresi ekstase, selama ekstase itu berlanjut, adalah mustahil. Selama mereka hanya pencari, mereka melontarkan aspirasi-aspirasi luhur, yang tampak seperti delirium bahkan bagi mereka yang memiliki aspirasi (*ahl-i himmat*), namun ketika mereka telah sampai mereka berhenti, dan tidak lagi mengekspresikan apa pun baik melalui kata maupun isyarat. Demikian pula, karena Musa adalah seorang pemula (*mubtadí*) seluruh keinginannya adalah untuk visi kepada Allah; beliau mengekspresikan keinginannya dan berkata, “Wahai Tuhanku, nampakkanlah (diri-Mu) kepadaku agar aku dapat melihat-Mu” (Al-Qur’an, VII: 143). Ekspresi dari keinginan yang belum tercapai ini tampak seperti delirium. Namun Rasul kita adalah seorang ahli (*muntahí*) dan ditegakkan dengan kokoh (*mutamakkin*). Ketika pribadinya sampai pada stasiun keinginan, keinginannya menjadi fana, dan beliau bersabda, “Aku tidak dapat memuji-Mu secara layak.”

8. Abu ’l-Abbas Aḥmad bin Muḥammad al-Ashqání

Beliau adalah seorang Imam dalam setiap cabang ilmu fundamental dan derivatif, serta sempurna dalam segala hal. Beliau telah bertemu sejumlah besar Sufi terkemuka. Doktrinnya didasarkan pada “fana” (*faná*), dan cara bicaranya yang mendalam adalah khas miliknya sendiri; namun aku telah melihat beberapa orang bodoh yang menirunya dan mengadopsi frasa-frasa ekstatisnya (*shaṭḥhá*). Tidaklah terpuji meniru bahkan sebuah makna spiritual: perhatikanlah kalau begitu betapa salahnya meniru sekadar sebuah ekspresi! Aku sangat intim dengannya, dan beliau memiliki kasih sayang yang tulus kepadaku. Beliau adalah guruku dalam beberapa sains. Sepanjang hidupku aku tidak pernah melihat seorang pun, dari sekte mana pun, yang menjunjung hukum agama dalam penghormatan yang lebih besar daripada beliau. Beliau terlepas dari seluruh makhluk ciptaan, dan hanya

seorang Imam dengan wawasan mendalam yang dapat memperoleh instruksi darinya, dikarenakan kehalusan pemaparan teologisnya. Beliau selalu memiliki rasa muak alami terhadap dunia ini dan akhirat, dan secara konstan berseru: *Ashtahí 'adaman lá wujúd lahu*, "Aku merindukan sebuah non-eksistensi yang tidak memiliki eksistensi." Dan beliau biasa berkata dalam bahasa Persia: "Setiap manusia memiliki keinginan yang mustahil, dan aku pun memiliki keinginan yang mustahil, yang aku yakini sepenuhnya tidak akan pernah terealisasi, yakni agar Allah membawaku pada sebuah non-eksistensi yang tidak akan pernah kembali pada eksistensi." Beliau menginginkan hal ini karena "stasiun-stasiun" dan mukjizat-mukjizat semuanya adalah pusat keterhijaban (yakni mereka menghijab manusia dari Allah). Manusia telah jatuh cinta pada apa yang menghijabnya. Non-eksistensi dalam keinginan akan visi lebih baik daripada mengambil kenikmatan dalam hijab-hijab. Sejauh Allah Yang Maha Kuasa adalah Wujud yang tidak tunduk pada ketiadaan, kerugian apa yang akan dialami kerajaan-Nya jika aku menjadi sebuah ketiadaan yang tidak akan pernah dianugerahi eksistensi? Ini adalah prinsip yang sehat dalam sebuah fana yang sejati.

9. Abu 'l-Qásim bin 'Alí bin 'Abdalláh al-Gurgání

(*semoga Allah memperpanjang usianya demi kemaslahatan kita dan seluruh umat Muslim!*).

Pada zamannya beliau unik dan tak tertandingi. Permulaannya (*ibtidá*) sangat luar biasa dan kuat, dan perjalanan-perjalanannya dilakukan dengan kepatuhan yang teliti (terhadap hukum suci). Pada waktu itu hati seluruh inisiat (*ahl-i dargáh*) tertuju padanya, dan seluruh pencari (*ṭálibán*) memiliki keyakinan teguh padanya. Beliau memiliki kekuatan luar biasa dalam menyingkapkan pengalaman-pengalaman batin para pemula (*kashf-i wáqi'a-i murídán*), dan beliau terpelajar dalam berbagai cabang pengetahuan. Seluruh muridnya adalah perhiasan bagi masyarakat di mana mereka bergerak. Insya Allah, beliau akan memiliki penerus yang luar biasa, yang otoritasnya akan diakui oleh seluruh tubuh kaum Sufi, yakni Abú 'Alí al-Fadhl bin Muḥammad al-Fármadhí (semoga Allah memperpanjang hari-harinya!),[102] yang tidak lalai dalam memenuhi kewajibannya terhadap gurunya, dan telah membelakangi seluruh hal (duniawi), dan melalui keberkahan dari (pelepasan diri) tersebut telah dijadikan oleh Allah sebagai lisan spiritual (*zabán-i ḥál*) dari Syekh yang terhormat itu.

Suatu hari aku duduk di hadapan sang Syekh dan sedang menceritakan kepadanya pengalaman-pengalaman serta visi-visiku, agar beliau dapat mengujinya, karena beliau memiliki keahlian yang tak tertandingi dalam hal ini. Beliau mendengarkan dengan ramah apa yang aku katakan. Kesia-siaan dan antusiasme masa muda membuatku bersemangat menceritakan hal-hal tersebut, dan terlintas pikiran dalam benakku bahwa barangkali sang Syekh, di masa novisiatnya, tidak menikmati pengalaman semacam itu, atau beliau tidak akan menunjukkan begitu

102 *Nafaḥát*, No. 428.

banyak kerendahhatian terhadapku dan begitu ingin bertanya mengenai kondisi spiritualku. Sang Syekh mempersepsi apa yang aku pikirkan. “Temanku yang terkasih,” katanya, “engkau harus tahu bahwa kerendahhatianku bukanlah karena dirimu atau pengalaman-pengalamanmu, melainkan ditunjukkan terhadap Dia yang mendatangkan pengalaman-pengalaman tersebut. Pengalaman itu tidaklah khas bagi dirimu sendiri, melainkan umum bagi seluruh pencari Allah.” Mendengar beliau mengatakan hal ini aku benar-benar terperangah. Beliau melihat kebingunganku dan berkata: “Wahai putraku, Manusia tidak memiliki relasi lebih lanjut terhadap Jalan ini kecuali bahwa, ketika ia terpaut padanya, ia membayangkan bahwa ia telah menemukannya, dan ketika ia dicopot darinya ia membungkus imajinasinya dengan kata-kata. Maka baik negasinya maupun afirmasinya, baik non-eksistensinya maupun eksistensinya, adalah imajinasi. Manusia tidak pernah lepas dari penjara imajinasi. Sepatutnya ia berdiri laksana seorang budak di depan pintu dan menyingkirkan dari dirinya setiap relasi (*nisbat*) kecuali relasi kemanusiaan dan ketaatan.” Setelah itu aku memiliki banyak percakapan spiritual dengannya, namun jika aku harus masuk ke dalam tugas memaparkan kekuatan-kekuatan luar biasanya maka tujuanku akan gagal.

10. Abú Aḥmad al-Muẓaffar bin Aḥmad bin Ḥamdán

Selagi beliau duduk di atas bantal otoritas (*riyásat*), Allah membukakan baginya pintu misteri ini (Tasawuf) dan menganugerahkan mahkota mukjizat kepadanya. Beliau berbicara secara fasih dan berdiskusi secara luhur mengenai fana dan baka (*faná ú baqá*). Syekh Agung, Abú Sa‘íd, berkata: “Aku dituntun ke istana (Allah) melalui jalan kehambaan (*bandagí*), namun Khwája Muẓaffar dihantarkan ke sana melalui jalan ketuanan dan kekuasaan (*khwájagí*),” yakni “Aku mencapai kontemplasi (*musháhadat*) melalui sarana mujahadah (*mujáhadat*), sedangkan ia datang dari kontemplasi menuju mujahadah”. Aku telah mendengar bahwa beliau berkata: “Apa yang telah ditemukan oleh kaum mistikus besar melalui menyeberangi padang pasir dan belantara telah aku peroleh di kursi kekuasaan dan keunggulan (*bálish ú ṣadr*).” Beberapa orang bodoh dan sombong telah mengatribusikan ucapan beliau ini sebagai keangkuhan, namun tidak pernah menjadi sombong untuk menyatakan kondisi sejati seseorang, terutama ketika pembicaranya adalah seorang spiritualis. Pada saat ini Muẓaffar memiliki penerus yang luar biasa dan terhormat dalam diri Khwája Aḥmad.

Suatu hari, ketika aku berada dalam pergaulannya, seorang pretender dari Níshápúr kebetulan menggunakan ekspresi: “Ia menjadi fana dan kemudian menjadi baka.” Khwája Muẓaffar berkata: “Bagaimana kebakaan (*baqá*) dapat dipredikasikan pada kefanaan (*faná*)? Fana berarti ‘non-wujud’, sementara baka merujuk pada ‘wujud’: masing-masing istilah meniadakan yang lain. Kita tahu apa itu fana, namun ketika ia tidak ada, jika ia menjadi ‘wujud’, maka identitasnya (*‘ayn*) hilang. Esensi tidak dapat mengalami fana. Atribut, bagaimanapun, dapat menjadi fana, dan begitu juga sebab-sebab sekunder. Oleh karena itu, ketika atribut dan

sebab-sebab sekunder fana, maka Objek yang memiliki atribut dan Sang Pencipta sebab-sebab sekunder terus baka: Esensi-Nya tidak menerima kefanaan." Aku tidak ingat kata-kata presisi yang digunakan Muẓaffar untuk mengekspresikan maknanya, namun inilah maksud darinya. Kini aku akan menjelaskan lebih terang apa yang beliau maksudkan, agar ia dapat dipahami secara lebih luas. Kehendak seorang manusia (*ikhtiyár*) adalah sebuah atribut dari dirinya sendiri, dan ia terhijab oleh kehendaknya dari kehendak Allah. Oleh karena itu atribut manusia menghijabnya dari Allah. Niscaya, kehendak Ilahi bersifat azali dan kehendak manusia bersifat fenomenal, dan apa yang azali tidak dapat menjadi fana. Ketika kehendak Ilahi dalam kaitannya dengan seorang manusia menjadi baka (*baqá yábad*), maka kehendaknya menjadi fana dan inisiatif pribadinya menghilang. Namun Allah paling mengetahui.

Suatu hari aku datang ke hadapannya, ketika cuaca sangat panas, mengenakan pakaian pengelana dan dengan rambut berantakan. Beliau berkata kepadaku: "Katakan padaku apa yang engkau inginkan pada saat ini." Aku menjawab bahwa aku ingin mendengar musik (*samá'*). Beliau segera memanggil seorang penyanyi (*qawwál*) dan sejumlah musisi. Karena masih muda dan antusias serta dipenuhi semangat seorang pemula, aku menjadi sangat gelisah saat alunan musik menyentuh telingaku. Setelah beberapa saat, ketika transpor spiritualku mereda, beliau bertanya bagaimana aku menyukainya. Aku memberi tahu beliau bahwa aku sangat menikmatinya. Beliau menjawab: "Sebuah waktu akan datang ketika musik ini tidak lebih bagimu daripada suara serak burung gagak. Pengaruh musik hanya bertahan selama tidak ada kontemplasi, dan segera setelah kontemplasi tercapai maka musik tidak memiliki kekuatan. Berhati-hatilah untuk tidak membiasakan dirimu dengan ini, agar ia tidak tumbuh menjadi bagian dari tabiatmu dan menahanmu dari hal-hal yang lebih tinggi."

BAB XIII

DESKRIPSI RINGKAS MENGENAI KAUM SUFI MODERN LINTAS NEGARA

Aku tidak memiliki ruang yang cukup untuk memberikan biografi mereka semua, dan jika aku mengabaikan sebagian darinya, maka tujuan dari buku ini tidak akan tercapai. Maka dari itu, sekarang aku hanya akan menyebutkan nama-nama individu Sufi dan para pemimpin spiritualis yang pernah hidup di zamanku atau yang masih hidup, dengan mengecualikan kaum formalis (*ahl-i rusúm*).

1. Suriah dan Irak

Syekh Zakí bin al-'Alá adalah seorang Syekh yang terkemuka. Aku mendapatinya laksana sekelebat cahaya cinta. Beliau dianugerahi tanda-tanda dan bukti-bukti yang menakjubkan.

Syekh Abú Ja'far Muḥammad bin al-Miṣbáḥ al-Ṣaydalání adalah salah satu aspiran utama Tasawuf. Beliau berdiskusi secara fasih mengenai teosofi dan memiliki kegemaran yang besar terhadap Ḥusayn bin Manṣúr (al-Ḥalláj), yang beberapa karyanya telah aku bacakan untuk beliau.

Syekh Abu 'l-Qásim Suddí[103] adalah seorang pembimbing yang melakukan mujahadah dan menjalani kehidupan spiritual yang luar biasa. Beliau sangat peduli terhadap para darwis dan memiliki keyakinan yang baik terhadap mereka.

2. Fars

Syekh Agung, Abu 'l-Ḥasan bin Sáliba,[104] berbicara dengan keanggunan yang luar biasa mengenai Tasawuf dan dengan kejernihan yang amat sangat mengenai Tauhid (*tawḥíd*). Ucapan-ucapannya telah dikenal luas.

Syekh dan Pembimbing (*murshid*) Abú Isḥáq bin Shahriyár adalah salah satu Sufi yang paling dihormati dan memiliki otoritas yang paripurna.

Syekh Abu 'l-Ḥasan 'Alí bin Bakrán adalah seorang *mutaṣawwif* yang agung, dan Syekh Abú Muslim sangat dijunjung tinggi pada zamannya.

---

103 IJ. Sudsí, B. Sundusí.

104 Lihat *Nafaḥát*, No. 347, di mana beliau dipanggil Abu 'l-Ḥusayn Sáliba.

Syekh Abu ’l-Fatḥ bin Sáliba adalah penerus yang luar biasa dan penuh harapan bagi ayahnya.

Syekh Abú Ṭálib adalah seorang pria yang terpesona oleh firman-firman Kebenaran.

Aku telah melihat mereka semua kecuali Syekh Agung, Abú Isḥáq.

3. Quhistan, Azerbaijan, Tabaristan, dan Kish[105]

Syekh Faraj,[106] yang dikenal sebagai Akhí Zanjání, adalah seorang pria dengan watak yang sangat baik dan doktrin yang mengagumkan.

Syekh Badr al-Dín adalah salah satu tokoh besar dari sekte ini, dan amal baiknya sangat banyak.

Pádsháh-i Tá’ib sangat mendalami mistisisme.

Syekh Abú ‘Abdalláh Junaydí adalah seorang pembimbing yang disegani.

Syekh Abú Ṭáhir Makshúf adalah salah satu tokoh terkemuka pada masa itu.

Khwája Ḥusayn Simnán adalah seorang pria yang terpesona dan penuh harapan.

Syekh Sahlagí adalah salah satu dari fakir (*ṣa‘álík*) Sufi yang utama.

Aḥmad, putra Syekh Khurqání, adalah penerus yang luar biasa bagi ayahnya.

Adíb Kumandí adalah salah satu tokoh utama pada masa itu.

4. Kirman

Khwája ‘Alí bin al-Ḥusayn al-Sírgání adalah pengelana ahli ibadah (*sayyáḥ*) pada zamannya dan telah melakukan perjalanan-perjalanan yang luar biasa. Putranya, Ḥakím, dipegang dalam kehormatan.

Syekh Muḥammad bin Salama termasuk di antara tokoh terkemuka pada masa itu. Sebelum beliau telah ada wali-wali Allah yang tersembunyi, dan para pemuda serta remaja yang penuh harapan masih dapat ditemukan.

5. Khorasan (yang sekarang berada di bawah naungan rahmat Allah)

Syekh dan Mujtahid Abu ’l-Abbas adalah inti dari spiritualisme (*sirr-i ma‘ání*) dan memiliki kehidupan yang baik.

Khwája Abú Ja‘far Muḥammad bin ‘Alí al-Ḥawárí adalah salah satu teosof terkemuka dari sekte ini.

Khwája Abú Ja‘far Turshízí sangat dijunjung tinggi.

Khwája Maḥmúd dari Níshápúr dianggap sebagai sebuah otoritas oleh orang-orang sezamannya. Beliau fasih dalam berdiskusi.

Syekh Muḥammad Ma‘shúq memiliki kondisi spiritual yang luar biasa dan membara dengan cinta.

Khwája Rashíd Muẓaffar, putra dari Abú Sa‘íd, semoga diharapkan dapat menjadi teladan bagi seluruh Sufi dan titik ke mana hati mereka berpaling.

Khwája Syekh Aḥmad Ḥammádí dari Sarakhs adalah pejuang pada masanya.

105 B. Kumish.

106 Teks-teks tersebut tertulis حرف atau خرف, namun lihat *Nafaḥát*, No. 171.

Beliau berada di lingkunganku untuk beberapa waktu, dan aku menyaksikan banyak pengalaman menakjubkan yang beliau miliki.

Syekh Aḥmad Najjár Samarqandí, yang menetap di Merv, adalah sultan pada zamannya.

Syekh Abu 'l-Ḥasan 'Alí bin Abí 'Alí al-Aswad adalah penerus yang luar biasa bagi ayahnya, dan unik dalam keluhuran aspirasinya serta kecerdasan intelegensinya.

Akan sulit untuk menyebutkan seluruh Syekh di Khorasan. Aku telah bertemu tiga ratus orang di provinsi itu saja yang memiliki anugerah mistis sedemikian rupa sehingga satu orang saja dari mereka sudah cukup bagi seluruh dunia. Hal ini dikarenakan fakta bahwa matahari cinta dan keberuntungan Jalan Sufi sedang berada pada puncaknya di Khorasan.

6. Transoxiana

Sang Khwája dan Imam, yang dihormati oleh kalangan atas maupun rendah, Abú Ja'far Muḥammad bin al-Ḥusayn[107] al-Ḥaramí, adalah seorang pria ekstatis (*mustami'*) dan penuh pesona, yang memiliki kasih sayang yang besar terhadap para pencari Allah.

Khwája Abú Muḥammad Bángharí[108] memiliki kehidupan spiritual yang luar biasa, dan tidak ada kelemahan dalam praktik-praktik pengabdiannya.

Aḥmad Íláqí adalah Syekh pada zamannya. Beliau melepaskan rupa-rupa formal dan kebiasaan-kebiasaan.

Khwája 'Árif tidak tertandingi pada zamannya.

'Alí bin Isḥáq sangat dihormati dan memiliki lidah yang fasih.

Aku telah melihat seluruh Syekh ini dan memastikan "stasiun" dari masing-masing mereka. Mereka semua adalah teosof yang mendalam.

7. Ghazna

Abu 'l-Fadhl bin al-Asadí adalah seorang pembimbing yang terhormat, dengan bukti-bukti yang cemerlang dan mukjizat-mukjizat yang nyata. Beliau laksana kilatan api cinta. Kehidupan spiritualnya didasarkan pada penyamaran (*talbís*).

Ismá'íl al-Sháshí adalah seorang pembimbing yang sangat dihormati. Beliau mengikuti jalan "celaan" (*malámat*).

Syekh Sálár-i Ṭabarí adalah salah satu teolog Sufi dan memiliki kondisi (*hál*) yang luar biasa.

Syekh Abú 'Abdalláh Muḥammad bin al-Ḥakím, yang dikenal sebagai Muríd, adalah seorang pria yang dimabuk Tuhan, dan tidak ada saingannya di antara orang sezaman dalam jalurnya sendiri. Kondisinya tersembunyi dari orang awam, namun tanda-tanda dan bukti-buktinya sangat mencolok, dan kondisinya lebih baik dalam pergaulan (*ṣuḥbat*) daripada dalam pertemuan kebetulan (*dídár*).

Syekh Sa'íd bin Abí Sa'íd al-'Ayyár adalah seorang perekam (*ḥáfiẓ*) Tradisi-tradisi Kenabian. Beliau telah melihat banyak Syekh dan merupakan pria dengan

107 IJ. Al-Ḥasan.

108 *Nisba* ini ditulis secara bervariasi sebagai "Bángharí" dan "Báyghazí".

spiritualitas yang kuat serta pengetahuan yang luas, namun beliau mengambil jalan penyamaran dan tidak menunjukkan karakter sejatinya.

Khwája Abu ’l-Alá ‘Abd al-Raḥím bin Aḥmad al-Sughdí dihormati oleh seluruh Sufi, dan hatiku sangat cenderung kepadanya. Kondisi spiritualnya luar biasa, dan beliau mengenal berbagai cabang sains.

Syekh Awḥad Qaswarat bin Muḥammad al-Jardízí memiliki kasih sayang yang tak terbatas bagi kaum Sufi dan memegang setiap orang dari mereka dalam penghormatan. Beliau telah melihat banyak Syekh.

Sebagai konsekuensi dari keyakinan teguh penduduk dan para teolog Ghazna, aku memiliki harapan baik bahwa setelah ini akan muncul orang-orang yang akan kita percayai, dan bahwa orang-orang malang (*parágandagán*) yang telah menemukan jalan mereka ke kota ini dan telah menjadikan aspek lahiriah Tasawuf tampak menjijikkan akan dibersihkan, sehingga Ghazna sekali lagi akan menjadi tempat tinggal para wali dan orang-orang terhormat.

BAB XIV

DOKTRIN-DOKTRIN BERBAGAI SEKTE SUFI

Aku telah menyatakan sebelumnya, dalam catatan mengenai Abu 'l-Ḥasan Núrí, bahwa kaum Sufi terbagi dalam dua belas sekte, dua di antaranya ditolak (*mardúd*) dan sepuluh di antaranya disetujui (*maqbúl*). Setiap satu dari sepuluh sekte ini memiliki sistem dan doktrin yang luar biasa baik dalam hal mujahadah (*mujáhadat*) maupun kontemplasi (*musháhadat*). Meskipun mereka berbeda satu sama lain dalam praktik pengabdian dan disiplin asketisme mereka, mereka bersepakat dalam hal fundamental (*uṣúl*) dan derivatif (*furū'*) dari hukum agama dan Tauhid. Abú Yazíd berkata: "Perselisihan para ulama adalah rahmat kecuali dalam hal keterlepasan (*tajríd*)[109] Tauhid"; dan terdapat tradisi termasyhur dengan maksud yang sama. Esensi sejati dari Tasawuf terletak di tengah tradisi-tradisi (*akhbár*) para Syekh, dan terbagi hanya secara metaforis dan formal. Oleh karena itu, aku akan membagi secara ringkas ucapan-ucapan mereka dalam penjelasan tentang Tasawuf dan memaparkan prinsip utama yang menjadi dasar doktrin dari masing-masing mereka, agar pelajar dapat dengan mudah memahami masalah ini.

1. Kaum Muḥásibí

Mereka adalah para pengikut Abú 'Abdalláh Ḥárith bin Asad al-Muḥásibí, yang berdasarkan kesepakatan seluruh orang sezamannya merupakan seorang pria yang disetujui pengaruh spiritualnya dan telah dimatikan nafsu keinginannya (*maqbúl al-nafas ú maqtúl al-nafs*), mahir dalam teologi, yurisprudensi, dan mistisisme. Beliau berdiskusi mengenai keterlepasan dari dunia dan Tauhid, sementara urusan lahiriah dan batiniahnya (bersama Allah) berada di luar celaan.

Kekhasan dari doktrin beliau adalah ini, bahwa beliau tidak memperhitungkan keridaan (*ridhá*) sebagai bagian dari "stasiun-stasiun" (*maqámát*), melainkan memasukkannya ke dalam "kondisi-kondisi" (*aḥwál*). Beliau adalah orang pertama yang memegang pandangan ini, yang kemudian diadopsi oleh penduduk Khurásán. Penduduk Irak, sebaliknya, menegaskan bahwa keridaan adalah salah satu dari "stasiun-stasiun", dan merupakan puncak dari tawakal kepada Allah (*tawakkul*).

109 Yakni pelepasan seluruh atribut fenomenal dari Keesaan Allah.

Kontroversi di antara mereka terus berlanjut hingga hari ini.[110]

DISKURSUS MENGENAI HAKIKAT SEJATI KERIDAAN DAN PENJELASANNYA

Pertama-tama aku akan menetapkan hakikat sejati dari keridaan dan memaparkan berbagai jenisnya; kemudian, kedua, aku akan menjelaskan makna sebenarnya dari "stasiun" (*maqám*) dan "kondisi" (*ḥál*) serta perbedaan di antara keduanya.

Keridaan ada dua jenis: (a) keridaan Allah terhadap Manusia, dan (b) keridaan Manusia terhadap Allah. Keridaan Ilahi sebenarnya terdiri dari kehendak Allah agar Manusia diberi pahala (atas amal baiknya) dan dalam penganugerahan kemuliaan (*karámat*) kepadanya. Keridaan manusia sebenarnya terdiri dari pelaksanaan perintah Allah oleh Manusia dan ketundukannya pada ketetapan-Nya. Oleh karena itu, keridaan Allah mendahului keridaan Manusia, karena sebelum Manusia dibantu secara Ilahi ia tidak akan tunduk pada ketetapan Allah dan tidak melaksanakan perintah-Nya, sebab keridaan Manusia terhubung dengan keridaan Allah dan menetap melaluinya.

Singkatnya, keridaan manusia adalah ketenangan hati (*istiwá-yi dil*) terhadap Takdir, baik itu menahan maupun menganugerahkan, dan kemantapan spiritual (*istiqámat*) dalam memandang peristiwa-peristiwa, baik itu manifestasi dari Keindahan Ilahi (*jamál*) maupun Keagungan Ilahi (*jalál*), sehingga bagi seseorang adalah sama saja apakah ia hangus dalam api murka atau diterangi oleh cahaya rahmat, karena baik murka maupun rahmat adalah bukti-bukti tentang Allah, dan apa pun yang memancar dari Allah adalah baik di mata-Nya. Amirul Mukminin, Husayn bin ‘Alí, ditanya mengenai ucapan Abú Dharr Ghifárí: "Aku lebih mencintai kefakiran daripada kekayaan, dan sakit daripada kesehatan." Husayn menjawab: "Semoga Allah merahmati Abú Dharr! namun aku berkata bahwa barangsiapa yang mencermati pilihan luar biasa yang dibuat Allah untuknya, maka ia tidak akan menginginkan apa pun kecuali apa yang telah Allah pilihkan baginya." Ketika seseorang melihat pilihan Allah dan meninggalkan pilihannya sendiri, maka ia dibebaskan dari segala kesedihan. Hal ini, bagaimanapun, tidak berlaku dalam kondisi keabsenan dari Allah (*ghaybat*); ia memerlukan hadirat bersama Allah (*ḥudhúr*), karena "keridaan mengusir kesedihan dan menyembuhkan kelalaian", serta membersihkan hati dari pikiran-pikiran yang berkaitan dengan selain Allah dan membebaskannya dari ikatan penderitaan; karena merupakan karakteristik keridaan untuk membebaskan (*rahánídan*).

Dari sudut pandang etika, keridaan adalah penerimaan dari seseorang yang mengetahui bahwa memberi dan menahan berada dalam pengetahuan Allah, dan meyakini secara teguh bahwa Allah melihatnya dalam segala keadaan. Ada empat golongan kaum *quietist*: (1) mereka yang rida dengan pemberian Allah (*‘aṭá*), yaitu makrifat (*ma‘rifat*); (2) mereka yang rida dengan kenikmatan (*nu‘má*), yaitu dunia ini; (3) mereka yang rida dengan penderitaan (*balá*), yang terdiri dari beragam

110 Menurut Qushayrí (105, 21 dst.) kaum Irak memegang doktrin yang di sini dinisbatkan kepada kaum Khurásání, dan begitupun sebaliknya.

cobaan; dan (4) mereka yang rida dengan dipilihnya mereka (*iṣṭifá*), yaitu cinta (*maḥabbat*). Ia yang mengalihkan pandangan dari Sang Pemberi kepada pemberian maka ia menerimanya dengan jiwanya, dan ketika ia telah menerimanya demikian maka kesulitan dan duka lenyap dari hatinya. Ia yang mengalihkan pandangan dari pemberian kepada Sang Pemberi maka ia kehilangan pemberian tersebut dan menapaki jalan keridaan melalui upayanya sendiri. Sekarang, upaya adalah hal yang pedih dan menyedihkan, dan makrifat hanya terealisasi ketika hakikat sejatinya disingkapkan secara Ilahi; dan sejauh makrifat, ketika dicari melalui upaya, merupakan sebuah belenggu dan hijab, maka makrifat semacam itu adalah ketidaktahuan (*nakirat*). Lagi pula, ia yang rida dengan dunia ini, tanpa Allah, maka ia terlibat dalam kehancuran dan kebinasaan, karena seluruh dunia tidaklah sebanding harganya sehingga seorang wali Allah harus memancangkan hatinya padanya atau membiarkan kepedulian terhadapnya masuk ke dalam pikirannya.

Kenikmatan adalah kenikmatan hanya ketika ia menuntun kepada Sang Pemberi kenikmatan; jika tidak, ia adalah sebuah penderitaan. Lagi pula, ia yang rida dengan penderitaan yang Allah kirimkan adalah rida karena di dalam penderitaan tersebut ia melihat Sang Penciptanya dan dapat menanggung kepedihannya dengan berkontemplasi kepada Dia yang mengirimkannya; bahkan, ia tidak menganggapnya pedih, sedemikian besarnya kegembiraannya dalam berkontemplasi kepada Sang Kekasih. Terakhir, mereka yang rida dengan dipilih oleh Allah adalah para pecinta-Nya, yang eksistensinya adalah sebuah ilusi baik dalam kemurkaan-Nya maupun keridaan-Nya; yang hati mereka berdiam dalam hadirat Kesucian dan di taman Keintiman; yang tidak memiliki pikiran tentang makhluk ciptaan dan telah luput dari belenggu "stasiun-stasiun" serta "kondisi-kondisi" dan telah membaktikan diri mereka pada cinta kepada Allah. Keridaan mereka tidak melibatkan kerugian, karena keridaan kepada Allah adalah kerajaan yang nyata.

FASAL

Diriwayatkan dalam Tradisi bahwa Musa berkata: "Wahai Tuhanku, tunjukkanlah kepadaku sebuah amal yang jika aku melakukannya, Engkau akan rida." Allah menjawab: "Engkau tidak dapat melakukan itu, wahai Musa!" Kemudian Musa jatuh tersungkur, menyembah Allah dan memohon kepada-Nya, lalu Allah memberikan wahyu kepadanya, berfirman: "Wahai putra 'Imrán, keridaan-Ku terhadapmu terdiri dari keridaanmu terhadap ketetapan-Ku," yakni ketika seseorang rida terhadap ketetapan-ketetapan Allah maka itu adalah tanda bahwa Allah rida kepadanya.

Bishr Ḥáfí bertanya kepada Fudhayl bin 'Iyádh apakah pelepasan diri (*zuhd*) atau keridaan yang lebih baik. Fudhayl menjawab: "Keridaan, karena ia yang rida tidak menginginkan tahapan yang lebih tinggi lagi," yakni terdapat tahapan di atas pelepasan diri yang diinginkan oleh orang yang melakukan zuhud, namun tidak ada tahapan di atas keridaan sehingga orang yang rida harus menginginkannya. Oleh karena itu tempat suci lebih utama daripada pintu gerbang. Kisah ini menunjukkan kebenaran doktrin Muḥásibí, bahwa keridaan termasuk dalam golongan "kondisi-

kondisi" dan anugerah Ilahi, bukan tahapan yang diperoleh (melalui upaya). Adalah mungkin, bagaimanapun, bahwa orang yang rida memiliki sebuah keinginan. Rasul terbiasa berucap dalam doanya: "Ya Allah, aku memohon kepada-Mu keridaan setelah keluarnya ketetapan-Mu (*al-ridhá ba'd al-qadhá*)", yakni "jagalah aku dalam kondisi sedemikian rupa sehingga ketika ketetapan itu datang kepadaku dari-Mu, Takdir akan mendapati aku rida dengan kedatangannya". Di sini ditegaskan bahwa keridaan secara semestinya berada setelah datangnya Takdir, karena jika ia mendahului, itu hanya berupa tekad untuk rida, yang mana hal itu tidak sama dengan keridaan yang aktual. Abu 'l-Abbas bin 'Aṭá berkata: "Keridaan adalah ini, bahwa hati harus mempertimbangkan pilihan abadi Allah demi hamba-Nya," yakni apa pun yang menimpanya, ia harus mengakuinya sebagai kehendak abadi Allah dan ketetapan-Nya yang telah lalu, dan tidak seharusnya merasa tertekan, melainkan harus menerimanya dengan ceria.

Ḥárith Muḥásibí, penulis doktrin ini, berkata: "Keridaan adalah ketenangan (*sukún*) hati di bawah peristiwa-peristiwa yang mengalir dari ketetapan-ketetapan Ilahi." Ini adalah doktrin yang sehat, karena ketenangan dan ketenteraman hati bukanlah kualitas yang diperoleh oleh Manusia, melainkan merupakan anugerah Ilahi. Dan sebagai argumen bagi pandangan bahwa keridaan adalah sebuah "kondisi", bukan "stasiun", mereka mengutip kisah 'Utba al-Ghulám, yang pada suatu malam tidak tidur, namun terus berkata: "Jika Engkau menyiksaku aku mencintai-Mu, dan jika Engkau merahmatiku aku mencintai-Mu," yakni "pedihnya siksaan-Mu dan nikmatnya anugerah-Mu hanya mempengaruhi tubuh saja, sedangkan gejolak cinta bersemayam di dalam hati, yang tidak terluka karenanya". Hal ini memperkuat pandangan Muḥásibí. Keridaan adalah hasil dari cinta, sejauh pecinta rida dengan apa yang dilakukan oleh Sang Kekasih. Abú 'Uthmán Ḥírí berkata: "Selama empat puluh tahun terakhir Allah tidak pernah menempatkanku dalam kondisi apa pun yang aku benci, atau memindahkanku ke kondisi lain yang aku sesali." Ini menunjukkan keridaan yang terus-menerus dan cinta yang sempurna. Kisah mengenai darwis yang jatuh ke sungai Tigris telah masyhur. Melihat bahwa ia tidak bisa berenang, seorang pria di tepi sungai berseru kepadanya: "Haruskah aku menyuruh seseorang untuk membawamu ke darat?" Sang darwis berkata, "Tidak." "Lalu apakah engkau ingin tenggelam?" "Tidak." "Lantas, apa yang engkau inginkan?" Sang darwis menjawab: "Apa yang Allah inginkan. Apa urusanku dengan menginginkan?"

Para Syekh Sufi telah melontarkan banyak ucapan mengenai keridaan, yang berbeda dalam fraseologi namun bersepakat dalam dua prinsip yang telah disebutkan.

PERBEDAAN ANTARA "KONDISI" (*ḤÁL*) DAN "STASIUN" (*MAQÁM*)

Engkau harus tahu bahwa kedua istilah ini umum digunakan di antara kaum Sufi, dan niscaya bagi pelajar untuk mengenalnya. Aku harus mendiskusikan masalah ini di sini, meskipun ia tidak termasuk dalam bab sekarang.

"Stasiun" (*maqám*) menunjukkan "kedudukan" seseorang di Jalan menuju Allah, dan pemenuhannya terhadap kewajiban-kewajiban yang berkaitan dengan "stasiun" tersebut serta penjagaannya atas hal itu sampai ia memahami kesempurnaannya sejauh yang ada dalam batas kemampuan manusia. Tidak diperbolehkan baginya untuk meninggalkan "stasiun"-nya tanpa memenuhi kewajiban-kewajibannya. Demikianlah, "stasiun" pertama adalah tobat (*tawbat*), kemudian datanglah konversi (*inábat*), kemudian pelepasan diri (*zuhd*), kemudian tawakal kepada Allah (*tawakkul*), dan seterusnya: tidak diperbolehkan bagi siapa pun untuk mengaku telah sampai pada konversi tanpa tobat, atau pada pelepasan diri tanpa konversi, atau pada tawakal tanpa pelepasan diri.

"Kondisi" (*ḥál*), di sisi lain, adalah sesuatu yang turun dari Allah ke dalam hati manusia, tanpa ia mampu menolaknya ketika ia datang, atau menariknya ketika ia pergi, melalui upayanya sendiri. Oleh karena itu, sementara istilah "stasiun" menunjukkan jalan bagi sang pencari, dan kemajuannya di medan pengerahan tenaga, serta peringkatnya di hadapan Allah sebanding dengan jasanya, maka istilah "kondisi" menunjukkan karunia dan rahmat yang Allah anugerahkan ke dalam hati hamba-Nya, dan yang tidak terhubung dengan mujahadah apa pun pada pihak hamba tersebut. "Stasiun" termasuk dalam kategori perbuatan, "kondisi" dalam kategori anugerah. Maka orang yang memiliki "stasiun" berdiri dengan mujahadah-nya sendiri, sedangkan orang yang memiliki "kondisi" telah mati terhadap "diri" dan berdiri dengan sebuah "kondisi" yang Allah ciptakan dalam dirinya.

Di sini para Syekh berselisih pendapat. Sebagian beranggapan bahwa sebuah "kondisi" dapat bersifat permanen, sementara yang lain menolak pandangan ini. Ḥárith Muḥásibí mempertahankan bahwa sebuah "kondisi" dapat bersifat permanen. Beliau berargumen bahwa cinta dan kerinduan serta "pengerutan" (*qabdh*) dan "pengembangan" (*basṭ*) adalah "kondisi-kondisi": jika mereka tidak dapat permanen, maka pecinta tidak akan menjadi seorang pecinta, dan sampai "kondisi" seseorang menjadi atributnya (*ṣifat*) maka nama dari "kondisi" tersebut tidak secara tepat diterapkan kepadanya. Karena alasan inilah beliau menganggap keridaan sebagai salah satu dari "kondisi-kondisi", dan pandangan yang sama diindikasikan oleh ucapan Abú 'Uthmán: "Selama empat puluh tahun terakhir Allah tidak pernah menempatkanku dalam sebuah 'kondisi' yang aku benci." Syekh lainnya menyangkal bahwa sebuah "kondisi" dapat bersifat permanen. Junayd berkata: "'Kondisi-kondisi' adalah laksana kilatan petir: permanensinya hanyalah sebuah bisikan dari jiwa rendah (*nafs*)."

Sebagian telah berkata, dengan maksud yang sama: "'Kondisi-kondisi' adalah seperti namanya," yakni mereka menghilang hampir seketika saat mereka turun (*taḥillu*) ke dalam hati. Apa pun yang permanen akan menjadi sebuah atribut, dan atribut menetap dalam sebuah objek yang harus lebih sempurna daripada atribut-atribut itu sendiri; dan hal ini mereduksi doktrin bahwa "kondisi-kondisi" itu permanen menjadi sebuah kemustahilan. Aku telah memaparkan perbedaan antara "kondisi" dan "stasiun" agar engkau mengetahui apa yang dimaksudkan

oleh istilah-istilah ini di mana pun mereka muncul dalam fraseologi kaum Sufi atau dalam karya ini.

Sebagai kesimpulan, engkau harus tahu bahwa keridaan adalah akhir dari “stasiun-stasiun” dan awal dari “kondisi-kondisi”: ia adalah sebuah tempat yang satu sisinya bertumpu pada perolehan (*kasb*) dan upaya, dan sisi lainnya pada cinta dan ekstase: tidak ada “stasiun” di atasnya: pada titik inilah mujahadah-mujahadah (*mujáhadát*) berhenti. Maka permulaannya berada dalam golongan hal-hal yang diperoleh melalui upaya, akhirnya dalam golongan hal-hal yang dianugerahkan secara Ilahi. Oleh karena itu ia dapat disebut baik sebagai sebuah “stasiun” maupun sebuah “kondisi”.

Inilah doktrin Muḥásibí mengenai teori Tasawuf. Dalam praktik, bagaimanapun, beliau tidak membuat perbedaan, kecuali bahwa beliau terbiasa memperingatkan murid-muridnya terhadap ekspresi dan tindakan yang, meskipun sehat secara prinsip, mungkin dianggap buruk. Sebagai contoh, beliau memiliki seekor “burung raja” (*sháhmurghí*), yang terbiasa mengeluarkan nada yang lantang. Suatu hari Abú Ḥamza dari Baghdád, yang merupakan murid Ḥárith dan seorang pria yang sering mengalami ekstase, datang menemuinya. Burung itu berkicau, dan Abú Ḥamza memekik kencang. Ḥárith bangkit dan mengambil pisau, seraya berteriak, “Engkau adalah orang kafir,” dan nyaris membunuhnya seandainya para murid tidak memisahkan mereka. Kemudian beliau berkata kepada Abú Ḥamza: “Jadilah seorang Muslim, wahai orang durjana!” Para murid berseru: “Wahai Syekh, kami semua mengenalnya sebagai salah satu wali pilihan dan penganut Tauhid: mengapa Syekh memandangnya dengan kecurigaan?” Ḥárith menjawab: “Aku tidak mencurigainya: opini-opininya luar biasa, dan aku tahu bahwa ia adalah penganut Tauhid yang mendalam, namun mengapa ia harus melakukan sesuatu yang menyerupai tindakan mereka yang percaya pada inkarnasi (*ḥulúliyán*) dan memiliki penampakan seolah diderivasi dari doktrin mereka? Jika seekor burung yang tak berakal berkicau menurut caranya, secara serampangan, mengapa ia harus bersikap seolah-olah nadanya adalah suara Allah? Allah tidak terbagi-bagi, dan Yang Abadi tidak menjadi incarnasi, atau bersatu dengan fenomena atau bercampur dengan mereka.”

Ketika Abú Ḥamza mempersepsi wawasan sang Syekh, ia berkata: “Wahai Syekh, meskipun aku benar dalam teori, namun demikian, karena tindakanku menyerupai tindakan kaum sesat, aku bertobat dan menarik diri.”

Semoga Allah menjaga perilakuku dari kecurigaan! Namun hal ini mustahil ketika seseorang bergaul dengan para formalis duniawi yang permusuhannya dibangkitkan oleh siapa pun yang tidak tunduk pada kemunafikan dan dosa mereka.

2. Kaum Qaṣṣárí

Mereka adalah para pengikut Abú Ṣáliḥ Ḥamdún bin Aḥmad bin ‘Umára al-Qaṣṣár, seorang teolog yang termasyhur dan Sufi yang terkemuka. Doktrinnya adalah manifestasi dan penyebarluasan “celaan” (*malámat*). Beliau terbiasa berkata:

"Pengetahuan Allah tentangmu lebih baik daripada pengetahuan manusia," yakni urusanmu dengan Allah secara pribadi haruslah lebih baik daripada urusanmu dengan manusia secara publik, karena kesibukanmu dengan manusia adalah hijab terbesar antara engkau dan Allah. Aku telah memberikan beberapa keterangan tentang al-Qaṣṣár dalam bab mengenai "Celaan".

Beliau meriwayatkan kisah berikut: "Suatu hari, saat aku sedang berjalan di dasar sungai di lingkungan Ḥíra di Níshápúr, aku bertemu Núḥ, seorang perampok yang terkenal karena kedermawanannya, yang merupakan kapten dari seluruh perampok di Níshápúr. Aku berkata kepadanya, 'Wahai Núḥ, apakah kedermawanan itu?' Ia menjawab, 'Kedermawananku atau kedermawananmu?' Aku berkata, 'Gambarkan keduanya.' Ia menjawab: 'Aku menanggalkan mantel (*qabá*) dan mengenakan jubah bertambal (*muraqqa`a*) serta mempraktikkan perilaku yang sesuai dengan pakaian tersebut, agar aku menjadi seorang Sufi dan menahan diri dari dosa karena rasa malu yang aku rasakan di hadapan Allah; namun engkau menanggalkan jubah bertambal agar engkau tidak tertipu oleh manusia, dan agar manusia tidak tertipu olehmu: oleh karena itu, kedermawananku adalah kepatuhan formal terhadap hukum agama, sedangkan kedermawananmu adalah kepatuhan spiritual terhadap Kebenaran.'" Ini adalah prinsip yang sangat sehat.

3. Kaum Ṭayfúrí

Mereka adalah para pengikut Abú Yazíd Ṭayfúr bin Ísá bin Surúshán al-Bisṭámí, seorang Sufi yang agung dan terkemuka. Doktrinnya adalah ekstase (*ghalabat*) dan kemabukan spiritual (*sukr*). Kerinduan yang ekstatik kepada Allah dan kemabukan cinta tidak dapat diperoleh oleh manusia, dan adalah sia-sia untuk mengklaim, serta absurd untuk meniru, apa pun yang terletak di luar jangkauan perolehan (*kasb*). Kemabukan bukanlah atribut dari mereka yang sadar (*ṣaḥw*), dan manusia tidak memiliki kekuatan untuk menariknya ke dalam dirinya sendiri. Orang yang mabuk secara spiritual ter-ekstase dan tidak menaruh perhatian pada makhluk ciptaan, sehingga ia tidak dapat memanifestasikan kualitas apa pun yang melibatkan upaya sadar (*taklif*).

Para Syekh Sufi sepakat bahwa tidak ada seorang pun yang menjadi teladan yang tepat bagi orang lain kecuali ia tetap teguh (*mustaqím*) dan telah keluar dari lingkaran "kondisi-kondisi" (*aḥwál*); namun ada beberapa yang memperbolehkan bahwa jalan ekstase dan kemabukan dapat dijalani dengan upaya, karena Rasul bersabda: "Menangislah, atau berlakulah seolah-olah kalian menangis!" Sekarang, meniru orang lain demi pamer adalah politeisme (*shirk*) murni, namun berbeda halnya ketika tujuan dari sang peniru adalah agar Allah barangkali mengangkatnya ke peringkat mereka yang telah ia tiru, sesuai dengan sabda Rasul: "Barangsiapa yang menyerupakan dirinya dengan suatu kaum maka ia adalah bagian dari mereka." Dan salah seorang Syekh berkata: "Kontemplasi-kontemplasi (*musháhadát*) adalah hasil dari mujahadah-mujahadah (*mujáhadát*)." Pandanganku sendiri adalah bahwa, meskipun mujahadah selalu luar biasa, namun kemabukan dan ekstase

tidak dapat diperoleh sama sekali; oleh karena itu mereka tidak dapat dipicu oleh mujahadah, yang di dalam dirinya sendiri tidak pernah menjadi sebab kemabukan. Sekarang aku akan memaparkan berbagai pendapat dari para Syekh mengenai hakikat sejati kemabukan (*sukr*) dan kesadaran (*ṣaḥw*), agar kesulitan-kesulitan dapat dihilangkan.

DISKURSUS MENGENAI KEMABUKAN DAN KESADARAN

Engkau harus tahu bahwa “kemabukan” dan “ekstase” adalah istilah-istilah yang digunakan oleh para spiritualis untuk menunjukkan ekstase cinta kepada Allah, sementara istilah “kesadaran” mengekspresikan pencapaian terhadap apa yang diinginkan. Sebagian menempatkan yang pertama di atas yang terakhir, dan sebagian menganggap yang terakhir lebih unggul. Abú Yazíd dan para pengikutnya lebih menyukai kemabukan daripada kesadaran. Mereka berkata bahwa kesadaran melibatkan ketetapan dan ekuilibrium atribut manusia, yang merupakan hijab terbesar antara Allah dan Manusia, sedangkan kemabukan melibatkan penghancuran atribut manusia, seperti pengaturan masa depan dan pilihan, serta peniadaan pengendalian diri manusia di dalam Allah, sehingga hanya fakultas-fakultas yang tidak termasuk dalam genus manusia yang bertahan dalam dirinya; dan itulah yang paling lengkap dan sempurna. Demikianlah Daud berada dalam kondisi kesadaran; sebuah tindakan memancar darinya yang Allah atribusikan kepadanya dan berfirman, “Daud membunuh Jalut” (QS. al-Baqarah: 251): namun Rasul kita berada dalam kondisi kemabukan; sebuah tindakan memancar darinya yang Allah atribusikan kepada Diri-Nya sendiri dan berfirman,

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ

“Bukanlah engkau yang melempar, ketika engkau melempar, melainkan Allah-lah yang melempar” (QS. al-Anfal: 17). Betapa besar perbedaan antara kedua orang ini! Penisbatan tindakan manusia kepada Allah adalah lebih baik daripada penisbatan tindakan Allah kepada manusia, karena dalam kasus terakhir manusia berdiri sendiri, sementara dalam kasus pertama ia berdiri melalui Allah.

Junayd dan para pengikutnya lebih menyukai kesadaran daripada kemabukan. Mereka berkata bahwa kemabukan adalah buruk, karena ia melibatkan gangguan terhadap kondisi normal seseorang dan hilangnya kewarasan serta pengendalian diri; dan sejauh prinsip segala sesuatu dicari baik melalui jalan fana atau baka, atau melalui penghapusan atau penegasan, maka prinsip verifikasi tidak dapat dicapai kecuali sang pencari itu waras. Kebutaan tidak akan pernah membebaskan siapa pun dari belenggu dan kerusakan fenomena.

Fakta bahwa orang-orang tetap berada dalam fenomena dan melupakan Allah adalah disebabkan oleh mereka tidak melihat segala sesuatu sebagaimana adanya; karena jika mereka melihat, niscaya mereka akan lolos. Melihat itu ada dua macam: ia yang memandang sesuatu akan melihatnya baik dengan mata kebakaan (*baqá*) atau dengan mata kefanaan (*faná*). Jika dengan mata kebakaan, ia mempersepsi bahwa seluruh alam semesta tidak sempurna dibandingkan dengan kebakaannya

sendiri, karena ia tidak menganggap fenomena sebagai hal yang berdiri sendiri; dan jika ia memandang dengan mata kefanaan, ia mempersepsi bahwa seluruh makhluk ciptaan adalah non-eksis di samping kebakaan Allah. Dalam kasus mana pun ia berpaling dari makhluk ciptaan. Atas dasar inilah Rasul bersabda dalam doanya: "Ya Allah, tunjukkanlah kepada kami segala sesuatu sebagaimana adanya," karena barangsiapa yang melihatnya demikian maka ia akan menemukan peristirahatan. Sekarang, visi semacam itu tidak dapat dicapai secara semestinya kecuali dalam kondisi kesadaran, dan mereka yang mabuk tidak memiliki pengetahuan mengenainya. Sebagai contoh, Musa sedang mabuk; ia tidak dapat menahan manifestasi dari satu tajali, melainkan jatuh pingsan (QS. al-A'raf: 143): namun Rasul kita sadar; beliau melihat kemuliaan yang sama secara terus-menerus, dengan kesadaran yang terus meningkat, sepanjang jalan dari Mekkah, hingga beliau berdiri di jarak dua ujung busur panah dari hadirat Ilahi (QS. an-Najm: 9).

Syekhku, yang mengikuti doktrin Junayd, biasa berkata bahwa kemabukan adalah taman bermain anak-anak, namun kesadaran adalah medan kematian para lelaki. Aku berkata, selaras dengan Syekhku, bahwa kesempurnaan kondisi orang yang mabuk adalah kesadaran. Tahapan terendah dalam kesadaran terdiri dari memandang ketidakberdayaan kemanusiaan: oleh karena itu, sebuah kesadaran yang tampak buruk adalah lebih baik daripada kemabukan yang benar-benar buruk. Diriwayatkan bahwa Abú 'Uthmán al-Maghribí, pada bagian awal kehidupannya, menghabiskan waktu dua puluh tahun dalam pengasingan, hidup di padang pasir di mana ia tidak pernah mendengar suara manusia, sampai fisiknya layu dan matanya menjadi sekecil lubang jarum karung. Setelah dua puluh tahun ia diperintahkan untuk bergaul dengan umat manusia. Ia bertekad untuk memulai dari umat Allah yang tinggal di samping Bait-Nya, karena dengan melakukannya ia akan mendapatkan berkah yang lebih besar. Para Syekh di Mekkah menyadari kedatangannya dan pergi keluar untuk menemuinya. Menjumpainya begitu berubah sehingga ia hampir tidak tampak seperti makhluk manusia, mereka berkata kepadanya: "Wahai Abú 'Uthmán, katakanlah kepada kami mengapa engkau pergi dan apa yang engkau lihat dan apa yang engkau peroleh serta mengapa engkau kembali." Ia menjawab: "Aku pergi karena kemabukan, dan aku melihat keburukan kemabukan, dan aku mendapatkan keputusasaan, dan aku kembali karena kelemahan." Seluruh Syekh berkata: "Wahai Abú 'Uthmán, tidaklah sah bagi siapa pun setelahmu untuk menjelaskan makna kesadaran dan kemabukan, karena engkau telah memberikan keadilan pada seluruh masalah tersebut dan telah menunjukkan keburukan kemabukan."

Kemabukan, kalau begitu, adalah membayangkan diri sendiri fana padahal atribut-atributnya sebenarnya masih menetap; dan ini adalah sebuah hijab. Kesadaran, di sisi lain, adalah visi kebakaan sementara atribut-atributnya telah fana; dan ini adalah penyingkapan yang aktual. Adalah absurd bagi siapa pun untuk menduga bahwa kemabukan lebih dekat dengan fana daripada kesadaran, karena kemabukan adalah sebuah kualitas yang melampaui kesadaran, dan selama atribut-

atribut manusia cenderung meningkat maka ia tanpa pengetahuan; namun ketika ia mulai menguranginya, para pencari (Allah) memiliki harapan padanya.

Diriwayatkan bahwa Yaḥyá bin Mu‘ádh menulis kepada Abú Yazíd: “Apa pendapatmu tentang seseorang yang meminum setetes saja dari samudra cinta lalu menjadi mabuk?” Báyazíd menulis sebagai jawaban: “Apa pendapatmu tentang seseorang yang, seandainya seluruh samudra di dunia dipenuhi dengan khamar cinta, ia akan meminum semuanya dan masih berseru meminta lebih untuk memuaskan dahaganya?” Orang-orang membayangkan bahwa Yahyá sedang berbicara tentang kemabukan, dan Báyazíd tentang kesadaran, namun yang terjadi adalah sebaliknya. Orang yang sadar adalah ia yang tidak mampu meminum bahkan satu tetes pun, dan orang yang mabuk adalah ia yang meminum semuanya dan masih menginginkan lebih. Khamar menjadi instrumen kemabukan, namun musuh bagi kesadaran; kemabukan menuntut apa yang homogen dengan dirinya sendiri, sedangkan kesadaran tidak mengambil kenikmatan dalam minum.

Ada dua jenis kemabukan: (1) dengan khamar kasih sayang (*mawaddat*) dan (2) dengan piala cinta (*maḥabbat*). Yang pertama adalah “disebabkan” (*malúl), sejauh ia timbul dari memandang nikmat*; namun yang terakhir tidak memiliki sebab, sejauh ia timbul dari memandang Sang Pemberi Nikmat (*mun`im*). Ia yang memandang nikmat akan melihat melalui dirinya sendiri dan oleh karena itu melihat dirinya sendiri, namun ia yang memandang Sang Pemberi Nikmat akan melihat melalui-Nya dan oleh karena itu tidak melihat dirinya sendiri, sehingga, meskipun ia mabuk, kemabukannya adalah kesadaran.

Kesadaran juga ada dua macam: kesadaran dalam kelalaian (*ghaflat*) dan kesadaran dalam cinta (*maḥabbat*). Yang pertama adalah hijab terbesar, namun yang terakhir adalah penyingkapan yang paling terang. Kesadaran yang terhubung dengan kelalaian sebenarnya adalah kemabukan, sementara yang terpaut dengan cinta, meskipun itu kemabukan, sebenarnya adalah kesadaran. Ketika prinsip (*aṣl*) telah ditegakkan dengan kokoh, kesadaran dan kemabukan menyerupai satu sama lain, namun ketika prinsip tersebut tidak ada, keduanya tidak memiliki dasar. Singkatnya, di mana kaum mistikus sejati menapak, kesadaran dan kemabukan adalah efek dari perbedaan (*ikhtiláf*), dan ketika Sultan Kebenaran menampilkan keindahan-Nya, baik kesadaran maupun kemabukan tampak sebagai penyusup (*ṭufaylí*), karena batas-batas keduanya menyatu, dan akhir dari yang satu adalah awal dari yang lain, sementara awal dan akhir adalah istilah-istilah yang menyiratkan perpisahan, yang hanya memiliki eksistensi relatif. Dalam persatuan seluruh perpisahan ditiadakan, sebagaimana penyair berkata—

“Ketika bintang timur dari khamar terbit,
Yang mabuk dan yang sadar adalah satu.”

Di Sarakhs terdapat dua pembimbing spiritual, yakni Luqmán dan Abu ’l-Fadhl Ḥasan. Suatu hari Luqmán mendatangi Abu ’l-Fadhl dan mendapatinya dengan selembar (manuskrip) di tangannya. Ia berkata: “Wahai Abu ’l-Fadhl, apa yang engkau cari di dalam kertas ini?” Abu ’l-Fadhl menjawab: “Hal yang sama dengan

yang engkau cari tanpa sebuah kertas." Luqmán berkata: "Lalu mengapa ada perbedaan ini?" Abu 'l-Fadhl menjawab: "Engkau melihat sebuah perbedaan ketika engkau bertanya kepadaku apa yang aku cari. Menjadilah sadar dari kemabukan dan lepaskanlah kesadaran, agar perbedaan itu hilang darimu dan agar engkau tahu apa yang engkau dan aku cari."

Kaum Ṭayfúrí dan Junaydí berselisih pendapat sejauh yang telah diindikasikan. Mengenai etika, doktrin Báyazíd terdiri dari menjauhi pergaulan dan memilih penarikan diri dari dunia, dan beliau memerintahkan seluruh muridnya untuk melakukan hal yang sama. Ini adalah Jalan yang terpuji dan luhur.

4. Kaum Junaydí

Mereka adalah para pengikut Abu 'l-Qásim al-Junayd bin Muḥammad, yang pada zamannya disebut Merak para Teolog (*Ṭá'ús al-`Ulamá*). Beliau adalah pemimpin dari sekte ini dan Imam dari para Imam mereka. Doktrinnya didasarkan pada kesadaran dan berlawanan dengan doktrin kaum Ṭayfúrí, sebagaimana telah dijelaskan. Ini adalah doktrin yang paling dikenal dan paling masyhur dari seluruh doktrin, dan seluruh Syekh telah mengadopsinya, terlepas dari banyaknya perbedaan dalam ucapan-ucapan mereka mengenai etika Tasawuf. Kurangnya ruang melarangku untuk mendiskusikannya lebih lanjut dalam buku ini: mereka yang ingin lebih mengenalnya harus mencari informasi di tempat lain.

Aku telah membaca dalam Anekdot-anekdot bahwa ketika Ḥusayn bin Manṣúr (al-Ḥalláj) dalam ekstasenya memutus seluruh hubungan dengan 'Amr bin 'Uthmán (al-Makkí) dan mendatangi Junayd, Junayd bertanya kepadanya untuk tujuan apa ia datang kepadanya. Ḥusayn berkata: "Untuk tujuan bergaul dengan sang Syekh." Junayd menjawab: "Aku tidak bergaul dengan orang gila. Pergaulan menuntut kewarasan; jika itu tidak ada, hasilnya adalah perilaku seperti perilakumu terhadap Sahl bin 'Abdalláh al-Tustarí dan 'Amr." Ḥusayn berkata: "Wahai Syekh, kesadaran dan kemabukan adalah dua atribut manusia, dan manusia terhijab dari Tuhannya sampai atribut-atributnya fana." "Wahai putra Manṣúr," kata Junayd, "engkau berada dalam kesalahan mengenai kesadaran dan kemabukan. Yang terdahulu menunjukkan kesehatan kondisi spiritual seseorang dalam relasinya dengan Allah, sementara yang terakhir menunjukkan kerinduan yang berlebih dan puncak cinta, dan tak satu pun dari keduanya dapat diperoleh melalui upaya manusia. Wahai putra Manṣúr, dalam kata-katamu aku melihat banyak kebodohan dan omong kosong."

5. Kaum Núrí

Mereka adalah para pengikut Abu 'l-Ḥasan Aḥmad bin Muḥammad Núrí, salah satu teolog Sufi yang paling menonjol dan termasyhur. Prinsip doktrinnya adalah menganggap Tasawuf (*taṣawwuf*) lebih utama daripada kefakiran (*faqr*). Dalam urusan perilaku, beliau bersepakat dengan Junayd. Merupakan kekhasan dari "jalan"-nya bahwa dalam pergaulan (*ṣuḥbat*) ia lebih mengutamakan hak sahabatnya di atas haknya sendiri, dan menganggap pergaulan tanpa pengutamaan orang

lain (*íthár*) sebagai hal yang tidak sah. Beliau juga berpendapat bahwa pergaulan adalah wajib bagi para darwis, dan bahwa pengasingan diri (*‘uzlat*) tidaklah terpuji, serta setiap orang terikat untuk mengutamakan sahabatnya daripada dirinya sendiri. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Waspadalah terhadap pengasingan diri! karena ia berhubungan dengan Setan; dan berpautlah pada pergaulan, karena di dalamnya terdapat keridaan Allah Yang Maha Penyayang.”

Kini aku akan menjelaskan hakikat sejati dari pengutamaan (*íthár*), dan ketika aku sampai pada bab mengenai pergaulan dan pengasingan diri, aku akan memaparkan misteri-misteri dari subjek tersebut agar dapat memberikan instruksi yang lebih luas.

DISKURSUS MENGENAI PENGUTAMAAN (*ÍTHÁR*)

Allah berfirman:

وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ

“Dan mereka mengutamakan mereka atas diri mereka sendiri, meskipun mereka dalam kesusahan” (QS. al-Hasyr: 9).

Ayat ini diturunkan berkaitan dengan kaum fakir di antara para Sahabat secara khusus. Hakikat sejati dari pengutamaan terdiri dari menjaga hak-hak orang yang bergaul dengan kita, dan dalam mensubordinasikan kepentingan diri sendiri di bawah kepentingan sahabat, serta dalam mengambil beban kesulitan atas diri sendiri demi tujuan meningkatkan kebahagiaannya, karena pengutamaan adalah pemberian bantuan kepada orang lain, dan penerapan dari apa yang Allah perintahkan kepada Rasul-Nya:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَٰهِلِينَ

“Jadilah pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang makruf serta berpalinglah dari orang-orang yang bodoh” (QS. al-A’raf: 199). Hal ini akan dijelaskan lebih lengkap dalam bab mengenai aturan-aturan pergaulan.

Kini, pengutamaan ada dua macam: pertama, dalam pergaulan, sebagaimana telah disebutkan; dan kedua, dalam cinta. Dalam mengutamakan hak sahabat terdapat semacam kesulitan dan upaya, namun dalam mengutamakan hak kekasih tidak ada apa pun kecuali kesenangan dan kenikmatan. Telah dimaklumi bahwa ketika Ghulám al-Khalíl menganiaya kaum Sufi, Núrí, Raqqám, dan Abú Ḥamza ditangkap dan dibawa ke istana Khalifah. Ghulám al-Khalíl mendesak Khalifah untuk menghukum mati mereka, dengan mengatakan bahwa mereka adalah orang-orang sesat (*zanádiqa*), dan Khalifah segera memberikan perintah untuk eksekusi mereka. Ketika algojo mendekati Raqqám, Núrí bangkit dan menawarkan dirinya menggantikan posisi Raqqám dengan penuh keceriaan dan ketundukan. Seluruh penonton terperangah. Algojo berkata: “Wahai anak muda, pedang bukanlah sesuatu yang diinginkan orang untuk ditemui dengan begitu bersemangat sebagaimana engkau menyambutnya; dan giliranmu belum tiba.” Núrí menjawab: “Ya; doktrinku didasarkan pada pengutamaan. Hidup adalah hal yang paling berharga di dunia: aku

ingin mengorbankan demi saudara-saudaraku beberapa saat yang tersisa. Menurut pendapatku, satu saat di dunia ini lebih baik daripada seribu tahun di akhirat, karena ini adalah tempat pelayanan (*khidmah*) dan itu adalah tempat kedekatan (*qurbat*), dan kedekatan diperoleh melalui pelayanan." Kelembutan Núrí dan kehalusan ucapannya membuat Khalifah takjub (yang diberitahu oleh kurir tentang apa yang telah terjadi) sedemikian rupa, sehingga beliau menangguhkan eksekusi ketiga Sufi tersebut dan menugaskan kepala Qadi, Abu 'l-Abbas bin 'Alí, untuk menyelidiki masalah tersebut. Sang Qadi, setelah membawa mereka ke rumahnya dan menanyai mereka mengenai ketetapan-ketetapan Hukum (Syariat) dan Kebenaran (Hakikat), mendapati mereka sempurna, dan merasakan penyesalan atas ketidakpeduliannya terhadap nasib mereka. Kemudian Núrí berkata: "Wahai Qadi, meskipun engkau telah mengajukan semua pertanyaan ini, engkau belum menanyakan apa pun yang tepat pada sasaran, karena Allah memiliki hamba-hamba yang makan melalui-Nya, dan minum melalui-Nya, dan duduk melalui-Nya, dan hidup melalui-Nya, serta menetap dalam kontemplasi kepada-Nya: jika mereka terputus dari berkontemplasi kepada-Nya niscaya mereka akan berseru dalam kepedihan." Sang Qadi takjub akan kehalusan ucapannya dan kesehatan kondisinya. Ia menulis kepada Khalifah: "Jika kaum Sufi adalah orang sesat, lantas siapakah di dunia ini yang merupakan penganut Tauhid?" Khalifah memanggil mereka ke hadapannya dan berkata: "Mintalah sebuah anugerah." Mereka menjawab: "Satu-satunya anugerah yang kami minta darimu adalah agar engkau melupakan kami, dan tidak menjadikan kami orang kesayanganmu maupun mengusir kami dari istanamu, karena kemurahanmu dan ketidaksenanganmu adalah sama saja bagi kami." Khalifah pun menangis dan melepaskan mereka dengan hormat.

Diriwayatkan bahwa Náfi'[111] berkata: "Ibnu 'Umar[112] berkeinginan memakan seekor ikan. Aku mencarinya ke seantero kota, namun tidak menemukannya sampai beberapa hari berlalu. Setelah mendapatkannya, aku memerintahkan agar ikan tersebut diletakkan di atas sepotong roti dan mempersembahkannya kepada beliau. Aku melihat ekspresi kegembiraan di wajahnya saat beliau menerimanya, namun tiba-tiba seorang pengemis datang ke pintu rumahnya dan beliau memerintahkan agar ikan tersebut diberikan kepada pengemis itu. Pelayan berkata: 'Wahai tuan, engkau telah menginginkan ikan selama beberapa hari; biarlah kami memberi pengemis itu sesuatu yang lain.' Ibnu 'Umar menjawab: 'Ikan ini menjadi tidak sah bagiku, karena aku telah mengeluarkannya dari pikiranku atas dasar sebuah Tradisi yang aku dengar dari Rasul: Kapan pun seseorang merasakan sebuah keinginan lalu menolaknya dan mengutamakan orang lain atas dirinya sendiri, niscaya ia akan diampuni.'"

Aku telah membaca dalam Anekdot-anekdot bahwa sepuluh orang darwis tersesat di padang pasir dan tertimpa dahaga. Mereka hanya memiliki satu cangkir air, dan setiap orang mengutamakan hak yang lainnya, sehingga tidak ada seorang

111 Seorang ahli hadis termasyhur, yang wafat sekitar tahun 120 H.
112 'Abdalláh bin Khalifah 'Umar.

pun dari mereka yang mau minum dan mereka semua mati kecuali satu orang, yang kemudian meminumnya dan menemukan kekuatan untuk meloloskan diri. Seseorang berkata kepadanya: “Seandainya engkau tidak minum, itu akan lebih baik.” Ia menjawab: “Hukum (Syariat) mewajibkanku untuk minum; jika aku tidak melakukannya, niscaya aku telah membunuh diriku sendiri dan akan dihukum karena hal itu.” Yang lain bertanya: “Lantas apakah teman-temanmu membunuh diri mereka sendiri?” “Tidak,” kata sang darwis; “mereka menolak untuk minum agar kawan-kawan mereka dapat minum, namun ketika aku sendiri yang tersisa maka secara hukum aku wajib untuk minum.”[113]

Di antara Bani Israil terdapat seorang ahli ibadah yang telah mengabdi kepada Allah selama empat ratus tahun. Suatu hari ia berkata: “Wahai Tuhanku, seandainya Engkau tidak menciptakan gunung-gunung ini, niscaya pengembaraan demi agama (*siyáḥat*) akan lebih mudah bagi hamba-hamba-Mu.” Perintah Ilahi datang kepada Rasul pada masa itu untuk mengatakan kepada ahli ibadah tersebut: “Urusan apa yang engkau miliki untuk mencampuri kerajaan-Ku? Sekarang, karena engkau telah mencampuri, Aku menghapus namamu dari daftar orang-orang yang diberkati dan mencatatnya dalam daftar orang-orang yang terkutuk.” Mendengar hal ini, sang ahli ibadah gemetar karena sukacita dan bersujud ke tanah dalam rasa syukur. Sang Rasul berkata: “Wahai orang bodoh, tidaklah perlu untuk bersujud syukur atas pengutukan.” “Syukurku,” jawab sang ahli ibadah: “bukanlah untuk pengutukan, melainkan karena namaku setidaknya tercatat dalam salah satu daftar-Nya. Namun, wahai Rasul, aku memiliki satu anugerah untuk diminta. Katakanlah kepada Allah, ‘Karena Engkau akan mengirimku ke Neraka, jadikanlah aku begitu besar sehingga aku dapat mengambil tempat seluruh penganut Tauhid yang berdosa, dan biarkanlah mereka pergi ke Surga.’” Allah memerintahkan sang Rasul untuk memberi tahu ahli ibadah tersebut bahwa pencobaan yang telah dijalaninya bukanlah untuk tujuan menghinakannya, melainkan untuk menyingkapkan siapa dia kepada orang-orang, dan bahwa pada hari Kebangkitan baik ia maupun mereka yang ia mintakan syafaat akan berada di Surga.

Aku bertanya kepada Aḥmad Ḥammádí dari Sarakhs apakah permulaan dari pertobatannya. Ia menjawab: “Suatu ketika aku berangkat dari Sarakhs dan membawa unta-untaku ke padang pasir dan menetap di sana untuk waktu yang cukup lama. Aku selalu berharap untuk merasa lapar dan memberikan bagian makananku kepada orang lain, dan firman Allah—‘Mereka mengutamakan mereka atas diri mereka sendiri, meskipun mereka dalam kesusahan’ (QS. al-Hasyr: 9)—selalu segar dalam pikiranku; dan aku memiliki keyakinan teguh pada kaum Sufi. Suatu hari seekor singa yang lapar datang dari padang pasir dan membunuh salah satu untaku lalu mundur ke suatu tempat yang tinggi dan mengaum. Seluruh binatang buas di sekitarnya, mendengar aumannya, berkumpul di sekelilingnya. Ia

113 Berikutnya adalah dua kisah yang mengilustrasikan topik yang sama: yang pertama menceritakan bagaimana ‘Alí tidur di tempat tidur Nabi pada malam hijrah beliau dari Mekkah, ketika orang-orang kafir berusaha membunuhnya; yang kedua, bagaimana di medan perang Uhud kaum Muslim yang terluka, meskipun sangat dahaga, lebih memilih untuk mati daripada meminum air yang diminta oleh kawan-kawan mereka.

mencabik-cabik unta itu dan kembali ke tempat yang lebih tinggi tanpa memakan apa pun. Binatang-binatang lainnya—rubah, serigala, anjing hutan, dsb.—mulai makan, dan singa itu menunggu sampai mereka pergi. Kemudian ia mendekat untuk memakan sekerat daging, namun melihat seekor rubah pincang di kejauhan ia mundur sekali lagi sampai pendatang baru itu makan hingga kenyang. Setelah itu, ia datang dan memakan sekerat daging. Saat ia pergi ia berbicara kepadaku, yang telah mengawasi dari jauh, dan berkata: 'Wahai Aḥmad, mengutamakan orang lain daripada diri sendiri dalam masalah makanan adalah tindakan yang hanya layak bagi anjing: seorang manusia mengorbankan hidup dan jiwanya.' Ketika aku melihat bukti ini aku melepaskan seluruh kesibukan duniawi, dan itulah permulaan dari pertobatanku."

Ja'far Khuldí berkata: "Suatu hari, ketika Abu 'l-Ḥasan Núrí sedang berdoa kepada Allah dalam kesendirian aku pergi untuk mencuri dengar ucapannya, karena beliau sangat fasih. Beliau berkata, 'Wahai Tuhanku, dalam pengetahuan dan kekuasaan serta kehendak-Mu yang abadi Engkau menyiksa penghuni Neraka, yang telah Engkau ciptakan; dan jika itu merupakan kehendak-Mu yang tidak terelakkan untuk menjadikan Neraka penuh dengan umat manusia, Engkau mampu memenuhi Neraka itu dan seluruh ruang-ruangnya dengan aku sendiri dan mengirimkan mereka ke Surga.' Aku takjub oleh ucapannya, namun aku bermimpi bahwa seseorang mendatangiku dan berkata: 'Allah memerintahkanmu memberi tahu Abu 'l-Ḥasan bahwa ia telah diampuni karena kasih sayangnya terhadap makhluk-makhluk Allah dan rasa hormatnya kepada Allah.'"

Beliau disebut Núrí karena ketika beliau berbicara di dalam ruangan yang gelap maka seluruh ruangan tersebut diterangi oleh cahaya (*núr*) spiritualitasnya. Dan melalui cahaya Kebenaran beliau terbiasa membaca pikiran terdalam dari murid-muridnya, sehingga Junayd berkata: "Abu 'l-Ḥasan adalah mata-mata atas hati manusia (*jásús al-qulúb*)."

Inilah doktrin khasnya. Ini adalah prinsip yang sehat, dan prinsip yang sangat penting di mata mereka yang memiliki wawasan. Tidak ada yang lebih berat bagi seorang manusia daripada pengorbanan spiritual (*badhl-i rúḥ*) dan menahan diri dari objek cintanya, dan Allah telah menjadikan pengorbanan ini sebagai kunci dari segala kebaikan, sebagaimana Dia berfirman: "Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan sebelum kamu menafkahkan sebagian harta yang kamu cintai" (Al-Qur'an, III: 92). Ketika ruh seseorang telah dikorbankan, apa gunanya kekayaan dan kesehatannya serta jubah dan makanannya? Inilah fondasi dari Tasawuf. Seseorang datang kepada Ruwaym dan meminta petunjuk kepadanya. Ruwaym berkata: "Wahai putraku, seluruh urusan ini terdiri dari pengorbanan spiritual. Jika engkau sanggup untuk ini, maka itu baik; jika tidak, janganlah menyibukkan dirimu dengan hal-hal sia-sia (*turrahát*) dari kaum Sufi," yakni segala hal kecuali ini adalah sia-sia; dan Allah berfirman: "Janganlah kamu mengatakan terhadap orang-orang yang gugur di jalan Allah, (bahwa mereka itu) mati; bahkan (sebenarnya) mereka itu hidup" (Al-Qur'an, II: 154). Kehidupan abadi diperoleh melalui pengorbanan

spiritual dan melalui pelepasan kepentingan diri dalam memenuhi perintah Allah serta melalui ketaatan kepada para kekasih-Nya. Namun dari sudut pandang makrifat (*ma‘rifat*) pengutamaan dan pilihan bebas adalah perpisahan (*tafriqat*), dan pengutamaan yang sejati terdiri dari persatuan dengan Allah, karena basis sejati dari kepentingan diri adalah penyerahan diri. Selama kemajuan sang pencari terhubung dengan perolehan (*kasb*) maka hal itu merusak, namun ketika pengaruh penarikan (*jadhb*) dari Kebenaran memanifestasikan kekuasaannya maka seluruh tindakannya menjadi kacau, dan ia kehilangan seluruh kekuatan ekspresi; tidak pula nama apa pun dapat diterapkan kepadanya atau deskripsi apa pun dapat diberikan mengenainya atau sesuatu pun dapat dinisbatkan kepadanya. Mengenai subjek ini Shiblí berkata dalam bait syair—

غِبْتُ عَنْ نَفْسِي وَعَنْ حِسِّي فَلَمْ ۞ تَبْقَ لِي أَوْصَافُ ذَاتِي فِي الْفَنَا
أَنَا الْيَوْمَ غَائِبٌ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ ۞ وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا التَّعْبِيرُ الْمُرْغَمُ

“Aku hilang dari diriku sendiri dan tak sadarkan diri,
Dan atribut-atributku telah fana.
Hari ini aku hilang dari segala sesuatu:
Tidak ada yang tersisa kecuali ekspresi yang dipaksakan.”

6. Kaum Sahlí

Mereka adalah para pengikut Sahl bin ‘Abdalláh dari Tustar, seorang Sufi agung dan terhormat yang telah disebutkan sebelumnya. Doktrinnya menanamkan upaya dan mujahadah (*mujáhadat*) serta pelatihan asketik, dan beliau terbiasa membawa murid-muridnya menuju kesempurnaan dalam mujahadah. Diriwayatkan dalam sebuah anekdot yang masyhur bahwa beliau berkata kepada salah seorang muridnya: “Berjuanglah untuk mengucapkan secara terus-menerus selama satu hari, ‘Ya Allah! Ya Allah! Ya Allah!’ dan lakukan hal yang sama pada hari berikutnya dan hari setelah itu,” sampai murid tersebut terbiasa mengucapkan kata-kata itu. Kemudian beliau memerintahkannya untuk mengulanginya juga di malam hari, sampai kata-kata itu menjadi begitu akrab sehingga ia mengucapkannya bahkan saat sedang tidur. Kemudian beliau berkata: “Jangan mengulanginya lagi, tetapi biarkan seluruh fakultasmu terserap dalam mengingat Allah.” Murid tersebut melakukan hal ini, sampai ia terabsorpsi dalam pemikiran tentang Allah. Suatu hari, ketika ia berada di rumahnya, sepotong kayu jatuh menimpa kepalanya dan melukainya. Tetesan darah yang menetes ke tanah membentuk tulisan “Allah! Allah! Allah!”

“Jalan” kaum Sahlí adalah mendidik murid-murid melalui tindakan mujahadah dan riyadhah; jalan kaum Ḥamdúní[114] adalah melayani dan menghormati para darwis; dan jalan kaum Junaydí adalah menjaga pengawasan atas kondisi spiritual seseorang (*muráqaba-i báṭin*).

114 Para pengikut Ḥamdún al-Qaṣṣár, yang umumnya disebut kaum Qaṣṣárí.

Tujuan dari seluruh riyadhah dan tindakan mujahadah adalah perlawanan terhadap jiwa rendah (*nafs*), dan sampai seseorang mengenal jiwa rendahnya, riyadhah tersebut tidak berguna baginya. Sekarang, oleh karena itu, aku akan menjelaskan pengetahuan dan hakikat sejati dari jiwa rendah, dan selanjutnya aku akan memaparkan doktrin mengenai mujahadah beserta prinsip-prinsipnya.

FASAL MENYENTUH HAKIKAT SEJATI DARI JIWA RENDAH (*NAFS*) DAN MAKNA GAIRAH (*HAWÁ*)

Engkau harus tahu bahwa *nafs*, secara etimologis, adalah esensi dan realitas dari segala sesuatu, namun dalam bahasa populer ia digunakan untuk menunjukkan banyak makna yang kontradiktif, misal, "ruh", "keperkasaan" (*muruwwat*), "tubuh", dan "darah". Namun, kaum mistikus dari sekte ini sepakat bahwa ia adalah sumber dan prinsip kejahatan, namun sementara sebagian menegaskan bahwa ia adalah sebuah substansi (*'ayn*) yang terletak di dalam tubuh, sebagaimana ruh (*rúḥ*) adanya, sebagian lain menganggapnya sebagai atribut dari tubuh, sebagaimana hidup adanya. Namun mereka semua sepakat bahwa melaluinya kualitas-kualitas hina dimanifestasikan dan bahwa ia adalah penyebab langsung dari tindakan-tindakan tercela.

Tindakan-tindakan tersebut ada dua macam, yakni dosa-dosa (*ma'áṣí*) dan kualitas-kualitas hina (*akhláq-i daní*), seperti kesombongan, iri hati, kekikiran, amarah, kebencian, dsb., yang tidak terpuji dalam hukum maupun nalar. Kualitas-kualitas ini dapat dihilangkan melalui disiplin (*riyádhat*): misal, dosa dihilangkan dengan pertobatan. Dosa termasuk dalam kategori atribut eksternal, sedangkan kualitas-kualitas yang disebutkan di atas termasuk dalam kategori atribut internal. Demikian pula, disiplin adalah tindakan eksternal, dan pertobatan adalah atribut internal. Sebuah kualitas hina yang muncul di dalam dibersihkan oleh atribut lahiriah yang luar biasa, dan yang muncul di luar dibersihkan oleh atribut batiniah yang terpuji. Baik jiwa rendah maupun ruh adalah hal-hal yang halus (*laṭá'if*) yang eksis di dalam tubuh, sebagaimana setan dan malaikat serta Surga dan Neraka eksis di alam semesta; namun yang satu adalah tempat bagi kebaikan, sementara yang lainnya adalah tempat bagi kejahatan. Maka, perlawanan terhadap jiwa rendah adalah yang utama dari seluruh amal ibadah dan mahkota dari seluruh tindakan mujahadah, dan hanya melaluinya Manusia dapat menemukan jalan menuju Allah, karena ketundukan pada jiwa rendah melibatkan kehancurannya dan perlawanan terhadapnya melibatkan keselamatannya.[115]

Kini, setiap atribut membutuhkan sebuah objek yang melaluinya ia menetap, dan pengetahuan tentang atribut tersebut, yakni jiwa, tidak akan tercapai kecuali dengan pengetahuan tentang seluruh tubuh, yang mana pengetahuan tersebut pada gilirannya menuntut penjelasan mengenai kualitas-kualitas kemanusiaan

115 Di sini penulis mengutip Al-Qur'an LXXIX: 40, 41; II: 81 (sebagian ayat); XII: 53; dan Tradisi: "Ketika Allah menghendaki kebaikan bagi hamba-Nya, Dia menyebabkannya melihat kesalahan-kesalahan jiwanya," dan "Allah berfirman kepada Daud, 'Wahai Daud, bencilah jiwamu, karena cinta-Ku bergantung pada kebencianmu terhadapnya.'"

(*insániyyat*) dan misteri darinya, dan hal ini wajib bagi seluruh pencari Kebenaran, karena barangsiapa yang jahil terhadap dirinya sendiri maka ia lebih jahil lagi terhadap hal-hal lain; dan sejauh seseorang terikat untuk mengenal Allah, ia harus terlebih dahulu mengenal dirinya sendiri, agar dengan mempersepsi temporalitas dirinya sendiri secara benar, ia dapat mengakui keazalian Allah, dan dapat mempelajari kebakaan Allah melalui kefanaan dirinya sendiri. Rasul bersabda: “Barangsiapa mengenal dirinya sendiri maka ia mengenal Tuhannya,” yakni jika ia mengenal dirinya sebagai yang fana maka ia mengenal Allah sebagai yang baka, atau jika ia mengenal dirinya sebagai yang rendah maka ia mengenal Allah sebagai Yang Maha Kuasa, atau jika ia mengenal dirinya sebagai seorang hamba maka ia mengenal Allah sebagai Tuhan. Oleh karena itu, seseorang yang tidak mengenal dirinya sendiri maka ia terhalang dari pengetahuan tentang segala sesuatu.

Mengenai pengetahuan tentang tabiat manusia dan berbagai pendapat yang dipegang tentang topik tersebut, beberapa Muslim menegaskan bahwa Manusia tidak lain adalah ruh (*rúḥ*), yang mana tubuh ini adalah baju zirah serta kuil dan tempat tinggalnya, demi menjaganya agar tidak terluka oleh humor-humor alami (*ṭabáyi‘*), dan yang mana atributnya adalah sensasi dan intelegensi. Pandangan ini salah, karena sebuah tubuh yang darinya jiwa (*ján*) telah pergi masih disebut sebagai “manusia” (*insán*); jika jiwa menyatu dengannya maka ia adalah “manusia hidup”, dan jika jiwa telah pergi maka ia adalah “manusia mati”. Terlebih lagi, sebuah jiwa terletak di dalam tubuh binatang, namun mereka tidak disebut “manusia”. Jika ruh (*rúḥ*) adalah penyebab dari tabiat manusia, maka niscaya prinsip tabiat manusia itu harus ada pada setiap makhluk yang memiliki jiwa (*ján-dárí*); yang mana merupakan bukti dari kepalsuan pernyataan mereka. Yang lain, lagi-lagi, menyatakan bahwa istilah “tabiat manusia” dapat diterapkan pada ruh dan tubuh secara bersama-sama, dan bahwa istilah itu tidak lagi berlaku ketika yang satu terpisah dari yang lainnya; misal, ketika dua warna, hitam dan putih, dikombinasikan pada seekor kuda, maka ia disebut “belang” (*ablaq*), sedangkan warna-warna yang sama tersebut, jika terpisah satu sama lain, disebut “hitam” dan “putih”. Ini pun salah, selaras dengan firman Allah:

هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْـًٔا مَّذْكُوْرًا

“Bukankah telah datang atas Manusia satu waktu di mana ia belum menjadi sesuatu yang layak disebut?” (QS. al-Insan: 1): dalam ayat ini lempung Manusia, tanpa jiwa—karena jiwa belum disatukan pada tubuhnya—disebut sebagai “Manusia”. Yang lain berpendapat bahwa “Manusia” adalah sebuah atom, yang berpusat di hati, yang merupakan prinsip dari seluruh atribut manusia. Ini juga absurd, karena jika seseorang dibunuh dan hatinya dikeluarkan dari tubuhnya, ia tidak kehilangan nama “manusia”; terlebih lagi, telah disepakati bahwa hati tidak berada di dalam tubuh manusia sebelum adanya jiwa.

Beberapa pretender Tasawuf telah jatuh ke dalam kesalahan mengenai subjek ini. Mereka menyatakan bahwa “Manusia” bukanlah ia yang makan dan minum serta menderita peluruhan, melainkan sebuah misteri Ilahi, yang mana tubuh ini

adalah selubungnya, yang terletak dalam percampuran humor alami (*imtizáj-i ṭab'*) dan dalam persatuan (*ittiḥád*) tubuh serta ruh. Terhadap hal ini aku menjawab, bahwa berdasarkan konsensus universal nama "manusia" adalah milik orang waras maupun orang gila, dan milik orang kafir serta orang amoral dan orang jahil, yang pada mereka tidak ada "misteri" semacam itu dan yang menderita peluruhan serta makan dan minum; dan bahwa tidak ada sesuatu pun yang disebut "Manusia" di dalam tubuh, baik saat ia eksis maupun setelah ia berhenti eksis. Allah Yang Maha Kuasa telah memberikan nama "Manusia" pada totalitas substansi yang Dia susun dalam diri kita, dengan mengecualikan hal-hal yang tidak ditemukan pada beberapa manusia, misal dalam ayat-ayat

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ۚ ۞ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ۖ ۞ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ ۗ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ ۞

Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (yang berasal) dari tanah. Kemudian Kami menjadikannya air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian, air mani itu Kami jadikan sesuatu yang melekat, lalu sesuatu yang melekat itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian, Kami menjadikannya makhluk yang (bentuk) lain. Mahasuci Allah, Pencipta yang paling baik. (QS. Mu'minun: 12-14). Oleh karena itu, menurut firman Allah, yang paling jujur dari semua yang menyuarakan Kebenaran, bentuk khusus ini, dengan seluruh bahan-bahannya dan dengan seluruh perubahan yang dialaminya, adalah "Manusia".

Dengan cara yang sama, kaum Suni tertentu telah berkata bahwa Manusia adalah makhluk hidup yang bentuknya memiliki karakteristik ini, dan bahwa kematian tidak merampas nama ini darinya, dan bahwa ia dianugerahi dengan fisiognomi tertentu (*ṣúrat-i ma'húd*) dan organ yang jelas (*álat-i mawsúm*) baik secara eksternal maupun internal. Dengan "fisiognomi tertentu" mereka memaksudkan bahwa ia memiliki kesehatan yang baik atau buruk, dan dengan "organ yang jelas" bahwa ia gila atau waras. Umumnya diakui bahwa semakin sehat (*ṣaḥíḥ*) sesuatu, semakin sempurna ia dalam konstitusinya. Engkau harus tahu, kalau begitu, bahwa dalam opini kaum mistikus komposisi Manusia yang paling sempurna mencakup tiga elemen, yakni ruh, jiwa rendah, dan tubuh; dan bahwa masing-masing elemen ini memiliki sebuah atribut yang menetap di dalamnya, atribut dari ruh adalah intelegensi, dari jiwa rendah adalah gairah, dan dari tubuh adalah sensasi. Manusia adalah tipologi dari seluruh alam semesta. Alam semesta adalah nama bagi dua dunia, dan di dalam Manusia terdapat sisa-sisa dari keduanya, karena ia tersusun dari dahak, darah, empedu, dan melankoli, yang mana empat humor tersebut berkorespondensi dengan empat elemen dunia ini, yakni air, tanah, udara, dan api, sementara ruhnya (*ján*), jiwa rendahnya (*nafs*), dan tubuhnya berkorespondensi dengan Surga, Neraka,

dan tempat Kebangkitan. Surga adalah efek dari keridaan Allah, dan Neraka adalah hasil dari kemurkaan-Nya. Demikian pula, ruh dari mukmin sejati merefleksikan kedamaian pengetahuan, dan jiwa rendahnya merefleksikan kesalahan yang menghijabnya dari Allah. Sebagaimana, pada hari Kebangkitan, mukmin harus dibebaskan dari Neraka sebelum ia dapat mencapai Surga dan mencapai visi sejati serta cinta yang murni, maka di dunia ini ia harus melarikan diri dari jiwa rendahnya sebelum ia dapat mencapai kemuridan sejati (*irádat*), yang mana ruh adalah prinsipnya, dan mencapai kedekatan sejati (kepada Allah) serta makrifat. Maka, barangsiapa yang mengenal-Nya di dunia ini dan berpaling dari segala hal selain-Nya serta mengikuti jalan raya hukum suci, pada hari Kebangkitan ia tidak akan melihat Neraka dan Jembatan (*Ṣiráṭ*). Singkatnya, ruh mukmin memanggilnya ke Surga, yang mana ia adalah tipenya di dunia ini, dan jiwa rendahnya memanggilnya ke Neraka, yang mana ia adalah tipenya di dunia ini. Oleh karena itu sepatutnya bagi mereka yang mencari Allah untuk tidak pernah mengendurkan perlawanan mereka terhadap jiwa rendah, agar dengan demikian mereka dapat memperkuat ruh dan intelegensi, yang merupakan rumah bagi misteri Ilahi.

FASAL

Mengenai apa yang telah dikatakan oleh para Syekh tentang jiwa rendah, Dhu ’l-Nún al-Miṣrí berkata: “Visi terhadap jiwa rendah dan dorongan-dorongannya adalah hijab yang terburuk,” karena kepatuhan padanya adalah ketidakpatuhan kepada Allah, yang merupakan asal-usul dari segala hijab. Abú Yazíd Bisṭámí berkata: “Jiwa rendah adalah sebuah atribut yang tidak pernah diam kecuali dalam kepalsuan,” yakni ia tidak pernah mencari Kebenaran. Muḥammad bin ‘Alí al-Tirmidhí berkata: “Engkau ingin mengenal Allah sementara jiwa rendahmu menetap dalam dirimu; padahal jiwa rendahmu tidak mengenal dirinya sendiri, bagaimana ia bisa mengenal yang lain?” Junayd berkata: “Memenuhi keinginan jiwa rendahmu adalah fondasi dari kekufuran,” karena jiwa rendah tidak terhubung dengan, dan selalu berjuang untuk berpaling dari, kebenaran Islam yang murni; dan ia yang berpaling berarti menyangkal, dan ia yang menyangkal adalah seorang asing (*bégána*). Abú Sulaymán al-Dárání berkata: “Jiwa rendah itu khianat dan menghalangi (seseorang yang ingin menyukakan Allah); dan perlawanan terhadapnya adalah tindakan yang terbaik.”
Kini aku sampai pada tujuan utamaku, yakni memaparkan doktrin Sahl mengenai mujahadah dan disiplin jiwa rendah, serta menjelaskan hakikat sejatinya.

DISKURSUS MENGENAI MUJAHADAH JIWA RENDAH

Allah telah berfirman:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ

“*Dan orang-orang yang berjihad (bersungguh-sungguh) (jáhadú) untuk (mencari keridaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami*” (QS. al-Ankabut: 69). Dan Nabi bersabda: “Sang pejuang (*mujáhid*) adalah ia yang berjuang dengan seluruh kekuatannya melawan dirinya sendiri (*jáhada nafsahu*)

demi Allah." Dan beliau juga bersabda: "Kita telah kembali dari perang yang lebih kecil (*al-jihád al-aṣghar*) menuju perang yang lebih besar (*al-jihád al-akbar*)". Saat ditanya, "Apakah perang yang lebih besar itu?" beliau menjawab, "Ia adalah perjuangan melawan diri sendiri" (*mujáhadat al-nafs*).

Demikianlah Rasul menetapkan mujahadah terhadap jiwa rendah lebih utama daripada Perang Suci melawan orang kafir, karena yang pertama lebih menyakitkan. Engkau harus tahu, kalau begitu, bahwa jalan mujahadah adalah terang dan manifes, karena ia disetujui oleh orang-orang dari seluruh agama dan sekte, dan dipatuhi serta dipraktikkan oleh kaum Sufi secara khusus; dan istilah "mujahadah" (*mujáhadat*) lazim digunakan di antara kaum Sufi dari setiap tingkatan, dan para Syekh telah melontarkan banyak ucapan tentang topik ini. Sahl bin 'Abdalláh al-Tustarí membawa prinsip ini ke titik ekstrem.

Diriwayatkan bahwa beliau biasa berbuka puasa hanya sekali dalam lima belas hari, dan beliau makan hanya sedikit makanan selama masa hidupnya yang panjang. Sementara seluruh kaum mistikus telah menegaskan perlunya mujahadah, dan telah menyatakannya sebagai sarana tidak langsung (*asbáb*) untuk mencapai kontemplasi (*musháhadat*), Sahl menegaskan bahwa mujahadah adalah penyebab langsung ('*illat*) dari yang terakhir, dan beliau mengatribusikan pencarian (*ṭalab*) memiliki pengaruh yang kuat pada pencapaian (*yáft*), sedemikian rupa sehingga beliau bahkan menganggap kehidupan saat ini, yang dihabiskan dalam pencarian, lebih utama daripada kehidupan masa depan yang penuh pembuahan (*fruition*). "Jika," katanya, "engkau mengabdi kepada Allah di dunia ini, engkau akan mencapai kedekatan dengan-Nya di akhirat: tanpa pengabdian itu tidak akan ada kedekatan ini: maka secara logis mujahadah diri, yang dipraktikkan dengan bantuan Allah, adalah penyebab langsung dari persatuan dengan Allah."

Sebaliknya, yang lain berpendapat bahwa tidak ada penyebab langsung bagi persatuan dengan Allah, dan siapa pun yang sampai kepada Allah melakukannya melalui karunia Ilahi (*fadhl*), yang mana hal itu independen dari tindakan manusia. Oleh karena itu, mereka berargumen, tujuan dari mujahadah adalah untuk memperbaiki cacat-cacat jiwa rendah, bukan untuk mencapai kedekatan yang nyata, dan sejauh mujahadah dirujuk kepada Manusia, sedangkan kontemplasi dirujuk kepada Allah, maka mustahil jika yang satu disebabkan oleh yang lainnya. Sahl, bagaimanapun, mengutip untuk mendukung pandangannya firman Allah: "*Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami*" (al-Ankabut: 69), yakni siapa pun yang melakukan mujahadah atas dirinya maka ia akan mencapai kontemplasi. Lebih lanjut, beliau berpendapat bahwa sejauh kitab-kitab yang diwahyukan kepada para Nabi, dan Hukum Suci, serta seluruh ketetapan agama yang diletakkan atas umat manusia melibatkan mujahadah, maka mereka semua pasti palsu dan sia-sia seandainya mujahadah bukanlah penyebab dari kontemplasi. Lagi-lagi, baik di dunia ini maupun di akhirat, segala sesuatu terhubung dengan prinsip dan sebab. Jika dipertahankan bahwa prinsip tidak memiliki sebab, maka berakhirlah seluruh

hukum dan tatanan: tidak pula kewajiban agama dapat dibenarkan, tidak pula makanan akan menjadi penyebab kekenyangan dan pakaian menjadi penyebab kehangatan. Oleh karena itu, menganggap tindakan-tindakan sebagai sesuatu yang memiliki sebab adalah Tauhid (*tawḥíd*), dan membantah hal ini adalah Peniadaan (*ta‘ṭíl*). Ia yang menegaskannya berarti membuktikan adanya kontemplasi, dan ia yang menyangkalnya berarti menyangkal adanya kontemplasi. Bukankah pelatihan (*riyádhat*) mengubah kualitas hewani dari seekor kuda liar dan menggantikannya dengan kualitas manusiawi, sehingga ia akan memungut sebuah cambuk dari tanah dan memberikannya kepada tuannya, atau akan menggelindingkan bola dengan kakinya? Dengan cara yang sama, seorang bocah tanpa akal dan dari ras asing diajari melalui pelatihan untuk berbicara bahasa Arab, dan mengambil bahasa baru sebagai ganti dari bahasa ibunya; dan seekor binatang buas dilatih untuk pergi ketika diberi izin, dan untuk kembali ketika dipanggil, lebih memilih penangkaran daripada kebebasan.[116] Oleh karena itu, Sahl dan para pengikutnya berargumen, mujahadah sama niscayanya bagi pencapaian persatuan dengan Allah sebagaimana diksi dan komposisi niscaya bagi penjelasan ide-ide; dan sebagaimana seseorang dituntun menuju pengetahuan tentang Sang Pencipta melalui keyakinan bahwa alam semesta diciptakan dalam waktu, begitu pula seseorang dituntun menuju persatuan dengan Allah melalui pengetahuan dan mujahadah jiwa rendah.

Aku kini akan menyatakan argumen-argumen dari pihak lawan. Mereka mempertahankan bahwa ayat Al-Qur’an (QS. al-Ankabut: 69) yang dikutip oleh Sahl adalah sebuah *hysteron proteron* (pembalikan urutan logis), dan bahwa maknanya adalah, “Mereka yang Kami tunjukkan jalan-jalan Kami akan berjihad untuk Kami.” Dan Rasul bersabda: “Tidak seorang pun dari kalian yang akan selamat oleh amalnya.” “Wahai Rasul,” seru mereka, “bahkan tidak juga engkau?” “Bahkan tidak juga aku,” sabdanya, “kecuali Allah meliputiku dengan rahmat-Nya.” Sekarang, mujahadah adalah tindakan manusia, dan tindakannya tidak mungkin menjadi penyebab keselamatannya, yang mana hal itu bergantung pada Kehendak Ilahi, sebagaimana Allah telah berfirman:

فَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ ۚ وَمَنْ يُّرِدْ اَنْ يُّضِلَّهٗ يَجْعَلْ صَدْرَهٗ ضَيِّقًا حَرَجًا

“Barangsiapa yang Allah kehendaki akan memberikan kepadanya petunjuk, niscaya Dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama) Islam, dan barangsiapa yang dikehendaki Allah kesesatannya, niscaya Allah menjadikan dadanya sesak lagi sempit” (QS. al-An’am: 125). Dengan menegaskan kehendak-Nya, Dia menafikan (efek dari) ketetapan-ketetapan agama yang telah diletakkan atas umat manusia. Jika mujahadah adalah penyebab dari persatuan niscaya Iblis tidak akan dikutuk, atau jika pengabaian terhadap mujahadah adalah penyebab dari pengutukan niscaya Adam tidak akan pernah diberkati. Hasilnya bergantung pada karunia yang telah ditakdirkan (*‘ináyat*), bukan pada kelimpahan mujahadah. Bukannya ia yang paling mengerahkan tenaganya adalah yang paling aman, melainkan bahwa ia yang

116 Berikutnya adalah uraian mengenai mujahadah yang Nabi bebankan atas dirinya sendiri.

memiliki paling banyak karunia adalah yang paling dekat dengan Allah. Seorang biarawan yang beribadah di selnya mungkin jauh dari Allah, dan seorang pendosa di kedai minuman mungkin dekat dengan-Nya. Hal yang paling mulia di dunia adalah iman dari seorang anak yang tidak tunduk pada hukum agama (*mukallaf*) dan dalam aspek ini termasuk dalam kategori yang sama dengan orang gila: jika, kemudian, mujahadah bukan penyebab dari yang paling mulia dari seluruh anugerah, maka tidak ada sebab yang niscaya bagi apa pun yang lebih rendah darinya.

Aku, 'Alí bin 'Uthmán al-Jullábí, mengatakan bahwa perbedaan antara kedua belah pihak dalam kontroversi ini terletak pada ekspresi (*'ibárat*). Yang satu berkata, "Ia yang mencari akan menemukan," dan yang lain berkata, "Ia yang menemukan akan mencari." Mencari adalah penyebab dari menemukan, namun tidak kurang benarnya pula bahwa menemukan adalah penyebab dari mencari. Pihak yang satu mempraktikkan mujahadah demi tujuan mencapai kontemplasi, dan pihak lainnya mempraktikkan kontemplasi demi tujuan mencapai mujahadah. Faktanya adalah bahwa mujahadah berada dalam relasi yang sama dengan kontemplasi sebagaimana berkat Ilahi (*tawfíq*), yang merupakan anugerah dari Allah, terhadap ketaatan (*ṭá'at*): sebagaimana absurd untuk mencari ketaatan tanpa berkat Ilahi, begitu pula absurd untuk mencari berkat Ilahi tanpa ketaatan, dan sebagaimana tidak mungkin ada mujahadah tanpa kontemplasi, begitu pula tidak mungkin ada kontemplasi tanpa mujahadah. Manusia dituntun menuju mujahadah oleh sebuah kilatan dari Keindahan Ilahi, dan sejauh kilatan tersebut adalah penyebab dari eksistensi mujahadah, maka bimbingan Ilahi (*hidáyat*) mendahului mujahadah.

Kini, berkaitan dengan argumen Sahl dan para pengikutnya bahwa kegagalan untuk menegaskan mujahadah melibatkan penyangkalan terhadap seluruh ketetapan agama yang telah turun dalam kitab-kitab yang diwahyukan kepada para Nabi, pernyataan ini memerlukan koreksi. Kewajiban agama (*taklíf*) bergantung pada bimbingan Ilahi (*hidáyat*), dan tindakan mujahadah hanya berfungsi untuk menegaskan bukti-bukti tentang Allah, bukan untuk mewujudkan persatuan yang nyata dengan-Nya. Allah telah berfirman:

وَلَوْ اَنَّنَا نَزَّلْنَآ اِلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتٰى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوْا لِيُؤْمِنُوْٓا اِلَّآ اَنْ يَّشَاۤءَ اللّٰهُ

"Dan meskipun Kami benar-benar menurunkan malaikat kepada mereka, dan orang-orang yang telah mati berbicara dengan mereka dan Kami kumpulkan (pula) segala sesuatu ke hadapan mereka, niscaya mereka tidak (juga) akan beriman, kecuali jika Allah menghendaki" (QS. al-An'am: 111), karena penyebab dari keyakinan adalah kehendak-Nya, bukan bukti-bukti atau mujahadah. Oleh karena itu, wahyu dari para Nabi dan ketetapan-ketetapan agama adalah sebuah sarana (*asbáb*) untuk mencapai persatuan, namun bukan penyebab langsung (*'illat*) dari persatuan.

Sejauh berkaitan dengan kewajiban agama, Abú Bakr berada dalam posisi yang sama dengan Abú Jahl, namun Abú Bakr, karena memiliki keadilan dan karunia, ia sampai, sedangkan Abú Jahl, karena memiliki keadilan tanpa karunia, ia gagal. Oleh karena itu penyebab dari pencapaian adalah pencapaian itu sendiri, bukan tindakan mencari pencapaian, karena jika sang pencari adalah satu dengan objek

yang dicari maka sang pencari akan menjadi satu, dan dalam kasus itu ia tidak akan menjadi seorang pencari, karena ia yang telah sampai berada dalam peristirahatan, yang mana hal itu tidak dapat dialami oleh sang pencari.

Lagi-lagi, merujuk pada argumen mereka bahwa kualitas seekor kuda diubah melalui mujahadah, engkau harus tahu bahwa mujahadah hanyalah sarana untuk mengeluarkan kualitas yang sebenarnya sudah laten di dalam diri kuda tersebut namun tidak muncul sampai ia dilatih. Mujahadah tidak akan pernah mengubah seekor keledai menjadi seekor kuda atau seekor kuda menjadi seekor keledai, karena hal ini melibatkan perubahan identitas; dan karena mujahadah tidak memiliki kekuatan untuk mentransformasi identitas maka ia tidak mungkin dapat ditegaskan di hadirat Allah.

Melampaui pembimbing spiritual itu, yakni Sahl, terbiasa melintas sebuah mujahadah yang darinya beliau independen dan yang mana, saat beliau berada dalam realitasnya, beliau tidak mampu mengungkapkannya dalam kata-kata. Beliau tidaklah seperti beberapa orang yang menjadikan agama mereka sekadar membicarakan mujahadah tanpa mempraktikkannya. Betapa absurd bahwa apa yang seharusnya sepenuhnya terdiri dari tindakan justru menjadi tidak lebih dari kata-kata semata! Singkatnya, kaum Sufi sepakat dalam mengakui eksistensi mujahadah dan disiplin, namun berpendapat bahwa adalah salah untuk menaruh perhatian pada hal-hal tersebut.

Mereka yang menyangkal mujahadah tidak bermaksud untuk menyangkal realitasnya, melainkan hanya untuk menyangkal bahwa perhatian apa pun harus diberikan padanya atau bahwa siapa pun boleh merasa puas dengan tindakannya sendiri di tempat kesucian, sejauh mujahadah adalah tindakan Manusia, sementara kontemplasi adalah sebuah kondisi di mana seseorang dijaga oleh Allah, dan tindakan seorang manusia tidak mulai memiliki nilai sampai Allah menjaganya demikian. Mujahadah dari mereka yang dicintai Allah adalah pekerjaan Allah di dalam diri mereka tanpa pilihan di pihak mereka: ia meliputi dan meluluhkan mereka; namun mujahadah dari orang-orang jahil adalah pekerjaan dari diri mereka sendiri di dalam diri mereka sendiri melalui pilihan mereka sendiri: ia meresahkan dan menyusahkan mereka, dan kesusahan bersumber dari keburukan. Oleh karena itu, janganlah berbicara tentang tindakanmu sendiri selagi engkau dapat menghindarinya, dan jangan pernah dalam keadaan apa pun mengikuti jiwa rendahmu, karena wujud fenomenalmu itulah yang menghijabmu dari Allah. Jika engkau terhijab oleh satu tindakan saja, engkau mungkin tersingkap hijabnya oleh tindakan lain, namun karena seluruh wujudmu adalah hijab maka engkau tidak akan menjadi layak atas kebakaan (*baqá*) sampai engkau sepenuhnya fana.

Diriwayatkan dalam sebuah anekdot masyhur bahwa Ḥusayn bin Manṣúr (al-Ḥalláj) datang ke Kúfa dan menumpang di rumah Muḥammad bin al-Ḥusayn al-`Alawí. Ibráhím al-Khawwáṣ juga datang ke Kúfa, dan setelah mendengar tentang al-Ḥalláj, ia pergi menemuinya. Al-Ḥalláj berkata: “Wahai Ibráhím, selama empat puluh tahun hubunganmu dengan Tasawuf, apa yang telah engkau peroleh

darinya?" Ibráhím menjawab: "Aku telah menjadikan doktrin tawakal kepada Allah (*tawakkul*) sebagai milikku secara khusus." Al-Ḥalláj berkata: "Engkau telah menyia-nyiakan hidupmu dalam mengolah tabiat spiritualmu: apa yang terjadi dengan fana dalam Tauhid (*al-faná fi 'l-tawḥíd*)?" yakni "tawakal kepada Allah adalah sebuah istilah yang menunjukkan perilakumu terhadap Allah dan keunggulan spiritualmu dalam hal bersandar kepada-Nya: jika seseorang menghabiskan seluruh hidupnya dalam memperbaiki tabiat spiritualnya, ia akan membutuhkan kehidupan lain untuk memperbaiki tabiat materialnya, dan hidupnya akan hilang sebelum ia menemukan jejak atau bekas dari Allah".

Dan sebuah kisah diceritakan tentang Syekh Abú 'Alí Siyáh dari Merv, bahwa beliau berkata: "Aku melihat jiwa rendahku dalam bentuk yang menyerupai bentukku sendiri, dan seseorang telah menjambak rambutnya dan menyerahkannya ke tanganku. Aku mengikatnya ke sebuah pohon dan hendak membinasakannya, ketika ia berseru, 'Wahai Abú 'Alí, jangan menyusahkan dirimu sendiri. Aku adalah tentara Allah (*lashkar-i khudáyam*): engkau tidak dapat membuatku menjadi tiada.'" Dan diriwayatkan mengenai Muḥammad bin 'Ulyán dari Nasá, seorang sahabat Junayd yang terkemuka, bahwa beliau berkata: "Dalam masa novisiatku, ketika aku telah menyadari kebobrokan jiwa rendah dan mengenal tempat-tempat pengintaiannya, aku selalu merasakan kebencian yang hebat terhadapnya di dalam hatiku. Suatu hari sesuatu seperti seekor rubah muda keluar dari tenggorokanku, dan Allah menyebabkan aku tahu bahwa itu adalah jiwa rendahku. Aku melemparkannya ke bawah kakiku, dan pada setiap tendangan yang aku berikan padanya, ia tumbuh semakin besar. Aku berkata: 'Hal-hal lain dihancurkan oleh rasa sakit dan pukulan: mengapa engkau justru membesar?' Ia menjawab: 'Karena aku diciptakan menyimpang: apa yang merupakan rasa sakit bagi hal-hal lain adalah kesenangan bagiku, dan kesenangan mereka adalah rasa sakit bagiku.'"

Syekh Abu 'l-Abbas Shaqání, yang merupakan Imam pada zamannya, berkata: "Suatu hari aku masuk ke dalam rumahku dan menemukan seekor anjing kuning tergeletak di sana, tertidur. Berpikir ia masuk dari jalanan, aku hendak mengeluarkannya. Ia merayap di bawah ujung jubahku dan menghilang." Syekh Abu 'l-Qásim Gurgání, yang saat ini menjadi *Quṭb*—semoga Allah memperpanjang usianya!—meriwayatkan, berbicara tentang masa novisiatnya, bahwa ia melihat jiwa rendahnya dalam bentuk seekor ular. Seorang darwis berkata: "Aku melihat jiwa rendahku dalam rupa seekor tikus. 'Siapakah engkau?' tanyaku. Ia menjawab: 'Aku adalah kehancuran bagi mereka yang lalai, karena aku mendorong mereka kepada kejahatan, dan keselamatan bagi mereka yang mencintai Allah, karena jika aku tidak ada bersama mereka dalam kebobrokanku niscaya mereka akan membusungkan dada dengan kesombongan dalam kesucian mereka.'"

Seluruh kisah ini membuktikan bahwa jiwa rendah adalah sebuah substansi yang nyata (*'ayní*), bukan sekadar atribut, dan bahwa ia memiliki atribut-atribut yang kita persepsi secara jelas. Rasul bersabda: "Musuhmu yang paling jahat adalah jiwa rendahmu, yang berada di antara kedua lambungmu." Ketika engkau

telah memperoleh pengetahuan tentangnya engkau akan mengakui bahwa ia dapat dikuasai oleh disiplin, namun esensi dan substansinya tidaklah musnah. Jika ia dikenal secara benar dan berada di bawah kendali, sang pencari tidak perlu peduli meskipun ia terus eksis di dalam dirinya. Maka tujuan dari memujahadahi jiwa rendah adalah untuk menghancurkan atribut-atributnya, bukan untuk memfanakan realitasnya. Sekarang aku akan mendiskusikan hakikat sejati dari gairah dan pelepasan nafsu-nafsu.

DISKURSUS MENGENAI HAKIKAT SEJATI GAIRAH (*HAWÁ*)

Engkau harus tahu bahwa, menurut pendapat sebagian orang, gairah adalah sebuah istilah yang diterapkan pada atribut-atribut jiwa rendah, namun menurut yang lain, sebuah istilah yang menunjukkan kehendak alami (*irádat-i ṭab‘*) yang dengannya jiwa rendah dikendalikan dan diarahkan, sebagaimana ruh dikendalikan oleh intelegensi. Setiap ruh yang hampa dari fakultas intelegensi adalah tidak sempurna, dan demikian pula setiap jiwa rendah yang hampa dari fakultas gairah adalah tidak sempurna. Manusia secara terus-menerus dipanggil oleh intelegensi dan gairah ke dalam jalan-jalan yang berlawanan. Jika ia mematuhi panggilan intelegensi maka ia mencapai iman, namun jika ia mematuhi panggilan gairah maka ia sampai pada kesalahan dan kekufuran. Oleh karena itu gairah adalah sebuah hijab dan pemandu palsu, dan manusia diperintahkan untuk melawannya. Gairah ada dua macam: (1) keinginan akan kesenangan dan nafsu, dan (2) keinginan akan kehormatan duniawi serta otoritas. Ia yang mengikuti kesenangan dan nafsu sering mendatangi kedai-kedai minuman, dan umat manusia aman dari kejahatannya, namun ia yang menginginkan kehormatan dan otoritas tinggal di dalam sel-sel (*ṣawámi‘*) serta biara-biara, dan tidak hanya telah kehilangan jalan yang benar bagi dirinya sendiri namun juga menuntun orang lain ke dalam kesalahan.

Seseorang yang setiap tindakannya bergantung pada gairah, dan yang menemukan kepuasan dalam mengikutinya, adalah jauh dari Allah meskipun ia bersamamu di dalam sebuah masjid, namun seseorang yang telah melepaskan dan meninggalkannya adalah dekat dengan Allah meskipun ia berada di dalam sebuah gereja. Ibráhím al-Khawwáṣ meriwayatkan anekdot ini: “Suatu ketika aku mendengar bahwa di Rúm terdapat seorang biarawan yang telah tujuh puluh tahun berada di sebuah biara. Aku berkata dalam hati: ‘Luar biasa! Empat puluh tahun adalah masa dari sumpah monastik: bagaimanakah kondisi orang ini sehingga ia tetap berada di sana selama tujuh puluh tahun?’ Aku pergi menemuinya. Ketika aku mendekat, ia membuka sebuah jendela dan berkata kepadaku: ‘Wahai Ibráhím, aku tahu mengapa engkau datang. Aku tidak tinggal di sini selama tujuh puluh tahun karena sumpah monastik, namun aku memiliki seekor anjing yang busuk dengan gairah, dan aku telah mengambil tempat tinggal di biara ini untuk tujuan menjaga anjing tersebut (*sagbání*), dan mencegahnya agar tidak mencelakai orang lain.’ Mendengar ia mengatakan hal ini aku berseru: ‘Wahai Tuhan, Engkau mampu menganugerahkan kebenaran pada seorang manusia meskipun ia terlibat

dalam kesalahan murni.' Ia berkata kepadaku: 'Wahai Ibráhím, berapa lama engkau akan mencari manusia? Pergilah dan carilah dirimu sendiri, dan ketika engkau telah menemukan dirimu sendiri jagalah dirimu sendiri, karena gairah ini mengenakan setiap hari tiga ratus enam puluh pakaian ketuhanan yang beragam dan menyesatkan manusia.'"

Singkatnya, setan tidak dapat memasuki hati manusia sampai ia berkeinginan untuk melakukan sebuah dosa: namun ketika sejumlah gairah muncul, setan mengambilnya dan menghiasinya serta memajangnya di hadapan hati manusia tersebut; dan hal ini disebut sebagai bisikan setan (*waswás*). Ia bermula dari gairah, dan merujuk pada fakta ini Allah berfirman kepada Iblis ketika ia mengancam untuk merayu seluruh umat manusia:

إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ

"*Sesungguhnya hamba-hamba-Ku, kamu tidak dapat berkuasa atas mereka*" (QS. al-Hijr: 42), karena setan pada realitasnya adalah jiwa rendah dan gairah manusia. Maka Rasul bersabda: "Tidak ada seorang pun yang setannya (yakni gairahnya) tidak menaklukkannya kecuali 'Umar, karena ia telah menaklukkan setannya." Gairah bercampur sebagai sebuah bahan di dalam lempung Adam; barangsiapa melepaskannya maka ia menjadi seorang pangeran dan barangsiapa mengikutinya maka ia menjadi seorang tawanan. Junayd ditanya: "Apakah persatuan dengan Allah itu?" Beliau menjawab: "Melepaskan gairah," karena dari seluruh amal ibadah yang dengannya rida Allah dicari tidak ada yang memiliki nilai lebih besar daripada perlawanan terhadap gairah, karena lebih mudah bagi seorang manusia untuk menghancurkan sebuah gunung dengan kuku-kukunya daripada melawan gairah. Aku telah membaca dalam Anekdot-anekdot bahwa Dhu 'l-Nún al-Miṣrí berkata: "Aku melihat seorang pria terbang di udara, dan bertanya kepadanya bagaimana ia telah mencapai derajat ini. Ia menjawab: 'Aku menginjakkan kakiku pada gairah (*hawá*) agar aku dapat naik ke udara (*hawá*).'" Diriwayatkan bahwa Muḥammad bin Fadhl al-Balkhí berkata: "Aku heran pada orang yang pergi dengan gairahnya ke Rumah Allah (Ka'bah) dan mengunjungi-Nya: mengapa ia tidak menginjak-injak gairahnya agar ia dapat sampai kepada-Nya?"

Atribut yang paling manifes dari jiwa rendah adalah nafsu (*shahwat*). Nafsu adalah sesuatu yang terpencar di berbagai bagian tubuh manusia, dan dilayani oleh indra. Manusia terikat untuk menjaga seluruh anggota tubuhnya darinya, dan ia akan ditanya mengenai tindakan dari masing-masingnya. Nafsu mata adalah penglihatan, telinga adalah pendengaran, hidung adalah penciuman, lidah adalah ucapan, langit-langit mulut adalah rasa, tubuh (*jasad*) adalah sentuhan, dan pikiran adalah pemikiran (*andíshídan*). Sepatutnya bagi pencari Allah untuk menghabiskan seluruh hidupnya, siang dan malam, dalam membebaskan dirinya dari rangsangan-rangsangan gairah yang menampakkan dirinya melalui indra, dan memohon kepada Allah agar menjadikannya sedemikian rupa sehingga keinginan ini akan dihilangkan dari tabiat batinnya, sejauh barangsiapa yang tertimpa nafsu maka ia terhijab dari seluruh hal spiritual. Jika ada orang yang menolaknya dengan upayanya

sendiri, maka tugasnya akan panjang dan menyakitkan. Jalan yang benar adalah kepasrahan (*taslím*). Diriwayatkan bahwa Abú ‘Alí Siyáh dari Merv berkata: “Aku telah pergi ke pemandian dan sesuai dengan tradisi Nabi aku menggunakan pisau cukur (*pubis tondendæ causâ*). Aku berkata dalam hati: ‘Wahai Abú ‘Alí, potonglah anggota tubuh ini yang merupakan sumber dari segala nafsu dan menjagamu tertimpa dengan begitu banyak kejahatan.’ Sebuah suara di hatiku berbisik: ‘Wahai Abú ‘Alí, maukah engkau mencampuri kerajaan-Ku? Bukankah seluruh anggota tubuhmu secara setara berada dalam pengaturan-Ku? Jika engkau melakukan ini, Aku bersumpah demi kemuliaan-Ku bahwa Aku akan meletakkan seratus kali lipat nafsu dan gairah di setiap helai rambut di tempat itu.’”

Meskipun manusia tidak memiliki kekuatan atas apa yang jahat dalam konstitusinya, ia dapat memperoleh sebuah atribut yang diubah melalui bantuan Ilahi dan dengan memasrahkan dirinya pada kehendak Allah serta dengan melepaskan kekuatan dan kekuatannya sendiri. Pada realitasnya, ketika ia memasrahkan dirinya, Allah melindunginya; dan melalui perlindungan Allah ia menjadi lebih dekat untuk memusnahkan kejahatan daripada yang ia lakukan melalui mujahadah, sejauh lalat lebih mudah diusir dengan payung (*mikanna*) daripada dengan pengusir lalat (*midhabba*). Kecuali jika perlindungan Ilahi telah ditakdirkan bagi seorang manusia, ia tidak dapat berpantang dari apa pun dengan upayanya sendiri, dan kecuali jika Allah mengerahkan Diri-Nya terhadap seorang manusia, maka upaya manusia tersebut tidaklah berguna. Seluruh tindakan pengerahan tenaga jatuh ke dalam dua tajuk: tujuannya adalah baik untuk menampik takdir Allah atau untuk memperoleh sesuatu terlepas dari takdir; dan kedua tujuan tersebut adalah mustahil. Diriwayatkan bahwa ketika Shiblí sedang sakit, tabib menyarankannya untuk berpantang. “Dari apa aku harus berpantang?” katanya, “dari apa yang Allah anugerahkan kepadaku, atau dari apa yang tidak Dia anugerahkan? Adalah mustahil untuk berpantang dari yang pertama, dan yang terakhir tidaklah berada di tanganku.” Aku akan mendiskusikan pertanyaan ini secara saksama pada kesempatan lain.

7. Kaum Ḥakímí

Mereka adalah para pengikut Abú ‘Abdalláh Muḥammad bin ‘Alí al-Ḥakím al-Tirmidhí, yang merupakan salah satu pemimpin agama pada zamannya dan penulis banyak karya dalam setiap cabang ilmu eksoteris (*zahir*) dan esoteris (*batin*). Doktrin beliau didasarkan pada kewalian (*wiláyat*), dan beliau terbiasa menjelaskan hakikat sejati kewalian serta derajat para wali dan pemeliharaan atas pengaturan yang tepat dari tingkatan-tingkatan mereka.

Sebagai langkah pertama untuk memahami doktrin beliau, Anda harus mengetahui bahwa Allah memiliki para wali (*awliyá*), yang telah Dia pilih dari antara umat manusia, dan yang pikirannya telah Dia tarik dari ikatan duniawi serta Dia bebaskan dari godaan sensual; dan Dia telah menempatkan masing-masing dari mereka dalam derajat tertentu, serta telah membukakan bagi mereka pintu menuju

misteri-misteri ini. Banyak hal yang dapat dikatakan mengenai topik ini, namun aku harus memaparkan secara ringkas beberapa poin yang memiliki urgensi utama.

DISKURSUS MENGENAI AFIRMASI KEWALIAN (*WILÁYAT*)

Anda harus mengetahui bahwa prinsip dan fondasi dari Tasawuf serta pengetahuan tentang Allah bersandar pada kewalian, yang realitasnya secara bulat ditegaskan oleh seluruh Syekh, meskipun setiap orang mengekspresikannya dalam bahasa yang berbeda. Kekhasan dari Muḥammad bin ‘Alí (al-Ḥakím) terletak pada fakta bahwa beliau menerapkan istilah ini pada teori Tasawuf.

Waláyat secara etimologis berarti “kekuasaan untuk mengatur” (*taṣarruf*), dan *wiláyat* berarti “kepemilikan komando” (*imárat*). *Waláyat* juga berarti “ketuhanan” (*rubúbiyyat*); maka Allah telah berfirman:

هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلّٰهِ الْحَقِّ

“Dalam hal ini kekuasaan (al-waláyat) itu milik Allah Yang Maha Benar” (QS. al-Kahfi: 44), karena orang-orang kafir mencari perlindungan-Nya dan berbalik kepada-Nya serta melepaskan berhala-berhala mereka. Dan *wiláyat* juga berarti “cinta” (*maḥabbat*). *Walí* dapat berupa bentuk *fa‘íl* dengan makna *maf‘úl* (objek), sebagaimana Allah berfirman:

وَهُوَ يَتَوَلَّى الصّٰلِحِيْنَ

“Dan Dia melindungi (yatawallá) orang-orang yang saleh” (QS. al-A’raf: 196), karena Allah tidak membiarkan hamba-Nya pada tindakan dan atributnya sendiri, melainkan menjaganya di bawah perlindungan-Nya.

Dan *walí* dapat berupa bentuk *fa‘íl*, yang setara dengan *fá‘il* (subjek pelaku), dengan penekanan yang kuat, karena seseorang berupaya menjaga (*tawallí kunad*) ketaatan kepada Allah dan secara konstan memenuhi kewajiban-kewajiban yang ia miliki kepada-Nya. Maka *walí* dalam makna aktif adalah “ia yang menginginkan” (*muríd*), sedangkan dalam makna pasif ia menunjukkan “ia yang menjadi objek keinginan Allah” (*murád*). Semua makna ini, baik yang menandakan relasi Allah terhadap Manusia atau relasi Manusia terhadap Allah, dapat diperbolehkan, karena Allah bisa menjadi pelindung bagi teman-teman-Nya, sejauh Dia menjanjikan perlindungan-Nya kepada para Sahabat Rasul, dan menyatakan bahwa orang-orang kafir tidak memiliki pelindung (*mawlá*).[117]

Dan, lebih jauh lagi, Dia dapat membedakan mereka secara eksklusif dengan persahabatan-Nya, sebagaimana Dia berfirman, *“Dia mencintai mereka dan mereka mencintai-Nya”* (QS. al-Maidah: 54), sehingga mereka berpaling dari dukungan umat manusia: Dia adalah sahabat mereka (*walí*) dan mereka adalah sahabat-sahabat-Nya (*awliyá*). Dan Dia dapat menganugerahkan kepada seseorang sebuah “persahabatan” (*wiláyat*) yang memungkinkannya untuk bertekun dalam ketaatan kepada-Nya, dan menjaganya bebas dari dosa, serta kepada orang lain sebuah “persahabatan” yang memberinya kuasa untuk melepas dan mengikat,

117 QS. Muhammad: 12.

serta menjadikan doa-doanya terkabul dan aspirasinya efektif, sebagaimana Rasul bersabda: “Banyak orang dengan rambut acak-acakan, berdebu, berpakaian dua helai kain usang, yang tidak pernah dipedulikan manusia; namun jika ia bersumpah demi Allah, niscaya Allah akan memenuhi sumpahnya.” Telah dimaklumi bahwa pada masa Khalifah ‘Umar bin al-Khaṭṭáb, sungai Nil, selaras dengan kebiasaan biasanya, berhenti mengalir; karena pada zaman Jahiliyah mereka terbiasa menghiasi seorang gadis setiap tahunnya dan melemparkannya ke sungai agar ia mengalir kembali. ‘Umar oleh karena itu menulis di secarik kertas: “Wahai sungai, jika engkau berhenti atas kehendakmu sendiri, engkau berbuat salah, dan jika atas perintah Allah, ‘Umar memerintahkanmu untuk mengalir.” Ketika kertas ini dilemparkan, sungai Nil kembali mengalir pada jalurnya.

Tujuanku dalam mendiskusikan kewalian dan menegaskan realitasnya adalah untuk menunjukkan kepada Anda bahwa nama wali (*walí*) secara tepat diterapkan pada mereka yang di dalamnya kualitas-kualitas yang disebutkan di atas benar-benar hadir secara aktual (*ḥál*) dan bukan sekadar secara lisan (*qál*). Beberapa Syekh sebelumnya menyusun buku mengenai subjek ini, namun buku-buku tersebut menjadi langka dan segera menghilang. Kini aku akan menganjurkan kepada Anda penjelasan yang diberikan oleh pembimbing spiritual terhormat yang merupakan penulis doktrin ini—karena keyakinanku sendiri padanya sangat besar—agar banyak instruksi yang dapat diperoleh, tidak hanya oleh Anda sendiri, tetapi juga oleh setiap pencari Tasawuf yang memiliki nasib baik untuk membaca buku ini.

FASAL

Anda harus mengetahui bahwa kata *walí* lazim digunakan di kalangan awam, dan dapat ditemukan dalam Al-Qur’an serta Tradisi Kenabian: misal, Allah telah berfirman,

أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Ingatlah, sesungguhnya wali-wali (awliyá) Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati” (QS. Yunus: 62); dan lagi,

ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟

“Allah adalah pelindung (walí) orang-orang yang beriman” (QS. al-Baqarah: 257). Dan Rasul bersabda:

قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”إِنَّ مِنْ عِبَادِ اللهِ لَأُنَاسًا مَا هُمْ بِأَنْبِيَاءَ وَلَا شُهَدَاءَ، يَغْبِطُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ وَالشُّهَدَاءُ بِمَكَانِهِمْ مِنَ اللهِ تَعَالَى“. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، تُخْبِرُنَا مَنْ هُمْ؟ لَعَلَّنَا نُحِبُّهُمْ. قَالَ: ”هُمْ قَوْمٌ تَحَابُّوا بِرُوحِ اللهِ عَلَى غَيْرِ أَرْحَامٍ بَيْنَهُمْ، وَلَا أَمْوَالٍ يَتَعَاطَوْنَهَا، فَوَاللهِ إِنَّ وُجُوهَهُمْ لَنُورٌ، وَإِنَّهُمْ عَلَى نُورٍ، لَا يَخَافُونَ إِذَا خَافَ النَّاسُ، وَلَا يَحْزَنُونَ إِذَا حَزِنَ النَّاسُ“

“Di antara hamba-hamba Allah terdapat beberapa orang yang membuat para nabi dan syuhada merasa bahagia (melihat keadaan mereka).” Beliau ditanya: “Siapakah

mereka? Gambarkanlah mereka kepada kami agar barangkali kami dapat mencintai mereka." Beliau menjawab: "Mereka yang saling mencintai satu sama lain, melalui rahmat Allah, tanpa kekayaan dan tanpa mencari penghidupan: wajah mereka bercahaya, dan mereka duduk di atas singgasana cahaya; mereka tidak takut ketika manusia takut, tidak pula mereka bersedih ketika manusia bersedih." Kemudian beliau membacakan: "Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati" (QS. Yunus: 62). Terlebih lagi, Rasul bersabda bahwa Allah berfirman: "Barangsiapa yang menyakiti seorang wali (*walí*), maka ia telah membiarkan dirinya untuk memaklumkan perang terhadap-Ku."

Bagian-bagian ini menunjukkan bahwa Allah memiliki para wali (*awliyá*) yang secara khusus Dia bedakan dengan persahabatan-Nya dan yang telah Dia pilih untuk menjadi pengatur kerajaan-Nya dan telah Dia tandai untuk memanifestasikan tindakan-tindakan-Nya dan secara istimewa Dia anugerahi berbagai jenis mukjizat (*karámát*) serta telah Dia bersihkan dari korupsi-korupsi alami dan Dia bebaskan dari ketundukan pada jiwa rendah dan gairah mereka, sehingga seluruh pikiran mereka adalah tentang-Nya dan keintiman mereka hanya dengan-Nya semata. Yang demikian itu telah ada pada masa lalu, dan ada sekarang, serta akan ada selanjutnya sampai Hari Kebangkitan, karena Allah telah meninggikan komunitas (Muslim) ini di atas komunitas lainnya dan telah berjanji untuk memelihara agama Muhammad. Sejauh bukti-bukti tradisional dan intelektual dari agama ini ditemukan di antara para ulama (*'ulamá*), maka secara logis bukti yang terlihat ditemukan di antara para Wali dan orang-orang pilihan Allah.

Di sini kita memiliki dua pihak yang menentang kita, yakni kaum Mutazilah dan barisan kaum Antropomorfis (*Ḥashwiyya*). Kaum Mutazilah menyangkal bahwa seorang Muslim dapat memiliki hak istimewa khusus lebih dari yang lain; namun jika seorang wali tidak memiliki hak istimewa khusus, maka seorang nabi pun tidak memiliki hak istimewa khusus; dan ini adalah kekufuran. Kaum Antropomorfis awam memperbolehkan bahwa hak istimewa khusus dapat dianugerahkan, namun menegaskan bahwa orang-orang yang memiliki hak istimewa tersebut tidak lagi ada, meskipun mereka pernah ada di masa lalu. Hal itu sama saja, bagaimanapun, apakah mereka menyangkal masa lalu atau masa depan, karena satu sisi penyangkalan tidaklah lebih baik daripada sisi lainnya.

Allah, kemudian, telah menyebabkan bukti kenabian (*burhán-i nabawí*) tetap bertahan hingga hari ini, dan telah menjadikan para Wali sebagai sarana yang dengannya bukti tersebut dimanifestasikan, agar tanda-tanda Kebenaran dan bukti kejujuran Muhammad dapat terus terlihat jelas. Dia telah menjadikan para Wali sebagai pengatur alam semesta; mereka telah menjadi sepenuhnya berbakti pada urusan-Nya, dan telah berhenti mengikuti afeksi sensual mereka. Melalui berkah kedatangan mereka, hujan turun dari langit, dan melalui kemurnian hidup mereka, tumbuh-tumbuhan bersemi dari bumi, dan melalui pengaruh spiritual mereka, kaum Muslim memperoleh kemenangan atas orang-orang kafir. Di antara

mereka terdapat empat ribu orang yang tersembunyi dan tidak saling mengenal satu sama lain serta tidak menyadari keunggulan kondisi mereka, namun dalam segala keadaan mereka tersembunyi dari diri mereka sendiri dan dari umat manusia. Tradisi-tradisi telah turun mengenai hal ini, dan ucapan-ucapan para Wali memaklumkan kebenaran darinya, dan aku sendiri—segala puji bagi Allah!—telah memiliki pengalaman okular (*khabar-i ‘iyán*) mengenai masalah ini. Namun dari mereka yang memiliki kekuatan untuk melepas dan mengikat serta merupakan perwira dari istana Ilahi, terdapat tiga ratus orang yang disebut *Akhyár*, dan empat puluh disebut *Abdál*, dan tujuh disebut *Abrár*, dan empat disebut *Awtád*, dan tiga disebut *Nuqabá*, dan satu disebut *Quṭb* atau *Ghawth*. Semua ini saling mengenal satu sama lain dan tidak dapat bertindak kecuali dengan persetujuan bersama.

Di sini orang awam mungkin keberatan terhadap pernyataanku bahwa mereka saling mengenal satu sama lain sebagai wali, dengan dasar bahwa jika demikian halnya, mereka harus merasa aman terhadap nasib mereka di akhirat. Aku menjawab bahwa adalah absurd untuk menduga bahwa pengetahuan tentang kewalian melibatkan keamanan (*security*). Seorang mukmin mungkin memiliki pengetahuan tentang imannya namun belum tentu merasa aman: mengapa hal yang sama tidak berlaku bagi seorang wali yang memiliki pengetahuan tentang kewaliannya? Meskipun demikian, adalah mungkin bagi Allah untuk secara mukjizat menyebabkan sang wali mengetahui keamanannya dalam kaitannya dengan kehidupan masa depan, sembari tetap menjaganya dalam kondisi kesehatan spiritual dan melindunginya dari pembangkangan. Para Syekh berbeda pendapat mengenai pertanyaan ini karena alasan yang telah aku jelaskan. Mereka yang termasuk dalam empat ribu orang yang tersembunyi tidak mengakui bahwa wali dapat mengetahui dirinya sebagai wali, sedangkan mereka dari golongan lain mengambil pandangan sebaliknya.

Setiap opini didukung oleh banyak ahli hukum dan skolastik. Abú Isḥáq Isfará’iní[118] dan sebagian kaum terdahulu berpendapat bahwa seorang wali tidak mengetahui kewaliannya, sementara Abú Bakr bin Fúrak[119] dan yang lainnya dari generasi masa lalu berpendapat bahwa ia menyadarinya. Aku bertanya kepada pihak pertama, kerugian atau keburukan apa yang diderita seorang wali dengan mengenal dirinya sendiri? Jika mereka menduga bahwa ia akan menjadi sombong ketika mengetahui dirinya seorang wali, aku menjawab bahwa perlindungan Ilahi (*‘iṣmat*) merupakan syarat niscaya bagi kewalian, dan seseorang yang terlindungi dari keburukan tidak mungkin jatuh ke dalam kesombongan diri. Merupakan gagasan yang sangat awam (*sukhan-i sakht ‘ámiyána*) bahwa seorang wali, yang kepadanya mukjizat-mukjizat luar biasa (*karámát*) secara terus-menerus dianugerahkan, tidak mengetahui dirinya sebagai wali atau mukjizat-mukjizat tersebut sebagai mukjizat. Kedua belah pihak memiliki pengikut di kalangan orang biasa, namun opini tersebut tidaklah diperhitungkan.

118 Lihat Ibn Khallikán, No. 4.
119 Lihat Ibn Khallikán, No. 621; Brockelmann, i, 166.

Kaum Mutazilah, bagaimanapun, menyangkal hak istimewa khusus dan mukjizat, yang mana hal itu membentuk esensi kewalian. Mereka menegaskan bahwa seluruh Muslim adalah wali (*awliyá*) Allah ketika mereka taat kepada-Nya, dan bahwa siapa pun yang memenuhi ketetapan Iman dan menyangkal atribut-atribut serta visi kepada Allah dan membiarkan orang-orang beriman dikutuk secara kekal di Neraka serta hanya mengakui kewajiban-kewajiban yang diletakkan oleh Nalar, tanpa mempedulikan Wahyu, adalah seorang "wali". Seluruh Muslim sepakat bahwa orang semacam itu adalah seorang "wali", namun wali dari Setan. Kaum Mutazilah juga mempertahankan bahwa, jika kewalian melibatkan mukjizat, maka seluruh orang beriman haruslah memiliki mukjizat yang dianugerahkan kepada mereka, karena mereka semua berbagi dalam iman (*ímán*), dan jika mereka berbagi dalam apa yang fundamental maka mereka pun niscaya berbagi dalam apa yang derivatif. Mereka berkata, lebih lanjut, bahwa mukjizat dapat dianugerahkan baik kepada orang beriman maupun orang kafir, misal ketika seseorang lapar atau kelelahan dalam perjalanan maka seseorang muncul untuk memberinya makanan atau menaikkannya ke atas tunggangan. Jika memungkinkan, tambah mereka, bagi seseorang untuk melintasi jarak yang sangat jauh dalam satu malam, niscaya Rasul-lah orangnya; namun ketika beliau berangkat menuju Mekkah, Allah berfirman,

وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ

"Dan mereka (binatang-binatang itu) memikul beban-bebanmu ke suatu negeri yang kamu tidak sanggup mencapainya, kecuali dengan susah payah" (QS. an-Nahl: 7). Aku menjawab: "Argumen kalian tidak berharga, karena Allah berfirman, 'Maha Suci Allah, yang telah memperjalankan hamba-Nya pada suatu malam dari Al Masjidil Haram ke Al Masjidil Aqsha'" (QS. al-Isra: 1).

Mukjizat bersifat khusus, bukan umum; namun akan menjadi contoh yang umum jika seluruh Sahabat secara mukjizat dihantarkan ke Mekkah, dan hal ini akan menghancurkan seluruh prinsip iman kepada hal gaib. Iman adalah istilah umum, yang berlaku bagi orang saleh dan orang jahat sekalipun, sedangkan kewalian bersifat khusus. Perjalanan para Sahabat ke Mekkah jatuh ke dalam kategori yang pertama, namun sejauh kasus Rasul adalah kasus yang khusus, Allah menghantarkan beliau dalam satu malam dari Mekkah ke Yerusalem, dan dari sana ke jarak dua ujung busur panah dari hadirat Ilahi; dan beliau kembali sebelum malam berlalu jauh. Lagi-lagi, menyangkal hak istimewa khusus secara manifes adalah tidak masuk akal. Sebagaimana di dalam sebuah istana terdapat bentara, penjaga pintu, perawat kuda, dan wazir, yang meskipun mereka sama-sama pelayan raja, namun tidak setara dalam peringkat, maka seluruh orang beriman adalah setara dalam hal iman mereka, namun sebagian ada yang taat, sebagian bijaksana, sebagian saleh, dan sebagian lagi jahil.

FASAL

Para Syekh, masing-masing dari mereka, telah memberikan isyarat mengenai makna sejati kewalian. Kini aku akan menghimpun sebanyak mungkin definisi pilihan ini.

Abú ‘Alí Júzajání berkata: “Wali adalah ia yang fana dalam kondisinya sendiri dan baka dalam kontemplasi kepada Kebenaran: ia tidak dapat menceritakan apa pun mengenai dirinya sendiri, tidak pula ia dapat beristirahat dengan siapa pun kecuali Allah,” karena seseorang hanya memiliki pengetahuan tentang kondisinya sendiri, dan ketika seluruh kondisinya telah fana ia tidak dapat menceritakan apa pun tentang dirinya; dan ia tidak dapat beristirahat dengan orang lain, kepada siapa ia mungkin menceritakan kondisinya, karena mengomunikasikan kondisi tersembunyi seseorang kepada orang lain berarti menyingkap rahasia Sang Kekasih, yang tidak dapat disingkapkan kecuali kepada Sang Kekasih itu sendiri. Terlebih lagi, dalam kontemplasi adalah mustahil untuk memandang apa pun kecuali Allah: lantas, bagaimana ia bisa beristirahat bersama umat manusia?

Junayd berkata: “Wali tidak memiliki rasa takut, karena rasa takut adalah penantian akan datangnya bencana di masa depan atau hilangnya objek keinginan pada akhirnya, sedangkan wali adalah putra dari waktunya (*ibn waqtihi*): ia tidak memiliki masa depan sehingga ia harus takut akan sesuatu; dan sebagaimana ia tidak memiliki rasa takut maka ia pun tidak memiliki harapan, karena harapan adalah penantian untuk memperoleh objek keinginan atau untuk dibebaskan dari kemalangan, dan ini termasuk dalam masa depan; tidak pula ia bersedih, karena kesedihan timbul dari kerasnya waktu, dan bagaimana mungkin ia merasa sedih sementara ia berada dalam pancaran keridaan (*ridhá*) dan taman keselarasan (*muwáfaqat*)?” Orang awam membayangkan ucapan ini menyiratkan bahwa, sejauh wali tidak merasakan takut maupun harap maupun sedih, maka ia memiliki keamanan (*amn*) di tempat hal-hal tersebut; namun ia tidaklah memiliki keamanan, karena keamanan timbul dari tidak melihat apa yang tersembunyi, dan dari membelakangi “waktu”; dan ini (ketiadaan keamanan) adalah karakteristik dari mereka yang tidak menaruh perhatian pada kemanusiaan mereka (*bashariyyat*) dan tidak merasa puas dengan atribut-atribut.

Rasa takut dan harap serta keamanan dan kesedihan semuanya merujuk pada kepentingan jiwa rendah, dan ketika hal itu telah fana maka keridaan (*ridhá*) menjadi atribut bagi Manusia, dan ketika keridaan telah dicapai maka kondisi-kondisinya menjadi teguh (*mustaqím*) dalam visi kepada Sang Pengubah kondisi (*muḥawwil*), dan ia membelakangi seluruh kondisi tersebut. Kemudian kewalian tersingkap pada hatinya dan maknanya menjadi jelas bagi pikiran terdalamnya.

Abú ‘Uthmán al-Maghribí berkata: “Wali itu terkadang termasyhur (*mashhúr*), namun ia tidak terperdaya (*maftún*),” dan yang lain berkata: “Wali itu terkadang tersembunyi (*mastúr*), namun ia tidak termasyhur.” Perpedayaan terdiri dari kepalsuan: sejauh wali haruslah jujur, dan mukjizat tidak mungkin dilakukan oleh seorang pendusta, maka secara logis wali tidak mampu untuk diperdaya. Dua ucapan ini merujuk pada kontroversi apakah wali mengetahui dirinya sebagai wali: jika ia tahu, ia termasyhur, dan jika ia tidak tahu, ia terperdaya; namun penjelasan mengenai hal ini sangat membosankan. Diriwayatkan bahwa Ibráhím bin Adham bertanya kepada seorang pria tertentu apakah ia berhasrat untuk menjadi salah satu

wali Allah, dan atas jawabannya "Ya", beliau berkata: "Janganlah mendambakan apa pun di dunia ini maupun akhirat, dan baktikanlah dirimu sepenuhnya kepada Allah, serta berbaliklah kepada Allah dengan seluruh hatimu." Mendambakan dunia ini adalah berpaling dari Allah demi hal yang transisi, dan mendambakan akhirat adalah berpaling dari Allah demi hal yang abadi: apa yang transisi akan binasa dan pelepasannya menjadi tiada, namun apa yang abadi tidak dapat binasa, maka pelepasannya pun tidak akan binasa. Abú Yazíd ditanya: "Siapakah wali itu?" Beliau menjawab: "Ia yang bersabar di bawah perintah dan larangan Allah," karena semakin seseorang mencintai Allah maka semakin hatinya menghormati apa yang Dia perintahkan dan semakin jauh tubuhnya dari apa yang Dia larang.

Diriwayatkan bahwa Abú Yazíd berkata: "Suatu ketika aku diberitahu bahwa seorang wali Allah ada di kota ini dan itu. Aku berangkat untuk mengunjunginya. Ketika aku sampai di masjidnya ia keluar dari kamarnya dan meludah di lantai masjid. Aku berbalik kembali tanpa memberinya salam, dan berkata dalam hati: 'Seorang wali harus menjaga hukum agama agar Allah menjaganya dalam kondisi spiritualnya. Seandainya orang ini seorang wali niscaya rasa hormatnya terhadap masjid akan mencegahnya untuk meludah di lantainya, atau Allah niscaya telah menjaganya dari merusak anugerah yang dianugerahkan kepadanya.' Pada malam yang sama aku bermimpi Rasul bersabda kepadaku, 'Wahai Abú Yazíd, berkah dari apa yang telah engkau lakukan telah sampai kepadamu.' Keesokan harinya aku mencapai derajat ini yang kalian lihat."

Dan aku mendengar bahwa seorang pria yang datang mengunjungi Syekh Abú Sa'íd memasuki masjid dengan kaki kiri terlebih dahulu. Sang Syekh memberikan perintah agar ia diusir, seraya berkata: "Ia yang tidak tahu cara memasuki rumah Sang Sahabat tidaklah cocok bagi kita." Beberapa orang sesat yang telah mengadopsi doktrin berbahaya ini menegaskan bahwa pelayanan kepada Allah (*khidmat*) hanya niscaya selama seseorang sedang menjadi seorang wali, namun setelah ia menjadi seorang wali maka pelayanan tersebut dihapuskan. Hal ini jelas salah. Tidak ada "stasiun" di jalan menuju Kebenaran di mana kewajiban pelayanan dihapuskan. Aku akan menjelaskan masalah ini sepenuhnya di tempat yang semestinya.

DISKURSUS MENGENAI AFIRMASI MUKJIZAT (*KARÁMÁT*)

Anda harus mengetahui bahwa mukjizat dapat dianugerahkan kepada seorang wali selama ia tidak melanggar kewajiban hukum agama. Kedua belah pihak Muslim ortodoks bersepakat dalam poin ini, tidak pula hal itu secara intelektual mustahil, karena mukjizat semacam itu adalah spesies dari apa yang telah ditakdirkan oleh Allah, dan manifestasinya tidak mengontradiksi prinsip hukum agama apa pun, tidak pula, di sisi lain, menjijikkan bagi pikiran untuk membayangkannya sebagai sebuah genus.

Mukjizat adalah tanda dari kejujuran seorang wali, dan ia tidak dapat dimanifestasikan pada seorang penipu kecuali sebagai tanda bahwa pretensinya adalah palsu. Ia adalah sebuah tindakan luar biasa (*fi'lí náqidh-i 'ádat*), yang dilakukan

selagi ia masih tunduk pada kewajiban agama; dan barangsiapa yang mampu, melalui pengetahuan yang diberikan Allah kepadanya, untuk membedakan melalui metode deduksi mana yang benar dari yang palsu, maka ia pun adalah seorang wali. Beberapa Suni mempertahankan bahwa mukjizat memang ditetapkan, namun tidak sampai pada derajat mukjizat kenabian (*mu‘jizat*[120]): mereka tidak mengakui, misalnya, bahwa doa-doa dapat dikabulkan dan dipenuhi, dan sebagainya, yang berlawanan dengan kebiasaan. Aku bertanya sebagai balasan: “Apa yang kalian anggap salah dalam pelaksanaan oleh seorang wali sejati, selagi ia tunduk pada kewajiban agama, atas sebuah tindakan yang melanggar kebiasaan?” Jika mereka berkata bahwa itu bukan spesies dari apa yang ditakdirkan oleh Allah, maka pernyataan ini keliru; dan jika mereka berkata bahwa itu adalah spesies dari apa yang ditakdirkan, namun pelaksanaannya oleh seorang wali sejati melibatkan pembatalan kenabian dan penyangkalan hak istimewa khusus bagi para nabi, maka pernyataan ini pun tidak dapat diterima, sejauh wali secara khusus dibedakan oleh mukjizat (*karámát*) dan nabi oleh mukjizat kenabian (*mu‘jizát*); dan sejauh wali adalah wali dan nabi adalah nabi, maka tidak ada kemiripan di antara mereka yang menjustifikasi kehati-hatian semacam itu. Keutamaan para nabi bergantung pada peringkat luhur mereka dan pada dijaganya mereka dari noda dosa, bukan pada mukjizat atau mukjizat kenabian atau tindakan yang melanggar kebiasaan. Seluruh nabi adalah setara sejauh mereka semua memiliki kekuatan untuk mengerjakan mukjizat semacam itu (*i‘jáz*), namun sebagian lebih unggul dari yang lain dalam derajat. Jika kemudian, terlepas dari kesetaraan dalam hal tindakan mereka ini, sebagian nabi lebih unggul dari yang lain, mengapa mukjizat (*karámát*) yang melanggar kebiasaan tidak dapat dianugerahkan juga kepada para wali, meskipun para nabi lebih unggul dari mereka?

Dan sejauh, dalam kasus para nabi, sebuah tindakan yang melanggar kebiasaan tidak menyebabkan salah satu dari mereka menjadi lebih luhur atau lebih istimewa daripada yang lain, maka, dalam kasus para wali, tindakan serupa tidak menyebabkan seorang wali menjadi lebih istimewa daripada seorang nabi, yakni para wali tidak menjadi serupa jenisnya (*hamsán*) dengan para nabi. Bukti ini akan menjernihkan, bagi orang-orang yang berakal, setiap kesulitan yang mungkin timbul dari masalah ini bagi mereka. “Namun misalkan,” mungkin akan dikatakan, “bahwa seorang wali yang mukjizatnya melanggar kebiasaan mengklaim sebagai seorang nabi.” Aku menjawab bahwa hal ini mustahil, karena kewalian melibatkan kejujuran, dan ia yang berkata dusta bukanlah seorang wali. Terlebih lagi, seorang wali yang berpura-pura bernubuat memberikan tuduhan pada (keaslian) mukjizat kenabian, yang mana hal itu adalah kekufuran.

Mukjizat (*karámát*) hanya dianugerahkan kepada seorang mukmin yang saleh, dan kedustaan adalah kefasikan. Karena demikian halnya, mukjizat sang wali mengonfirmasi bukti dari sang nabi. Tidak ada kesulitan dalam mendamaikan

120 Nama *mu‘jizat* diberikan kepada mukjizat yang dilakukan oleh seorang nabi, sementara yang dilakukan oleh seorang wali disebut *karámat*.

dua kelas mukjizat ini. Rasul menegaskan kenabiannya dengan menetapkan realitas mukjizat kenabian, sementara wali, melalui mukjizat yang dilakukannya, menegaskan baik kenabian sang rasul maupun kewalian dirinya sendiri. Oleh karena itu wali yang jujur mengatakan hal yang sama sebagaimana nabi yang jujur. Mukjizat yang pertama identik dengan mukjizat kenabian yang kedua. Seorang mukmin, saat melihat mukjizat seorang wali, memiliki iman yang lebih besar pada kejujuran sang nabi, bukan keraguan yang lebih besar, karena tidak ada kontradiksi antara klaim yang mereka buat. Demikian pula, dalam hukum, ketika sejumlah ahli waris bersepakat dalam klaim mereka, jika salah satu dari mereka menetapkan klaimnya maka klaim yang lain pun ikut ditetapkan; namun tidak demikian jika klaim mereka kontradiktif. Maka, ketika seorang nabi mengajukan mukjizat kenabian sebagai bukti bahwa kenabiannya asli, dan ketika klaimnya dikonfirmasi oleh seorang wali, maka mustahil jika muncul kesulitan apa pun.

DISKURSUS MENGENAI PERBEDAAN ANTARA MUKJIZAT KENABIAN (*MU'JIZÁT*) DAN KAROMAH (*KARÁMÁT*).

Sejauh telah ditunjukkan bahwa kedua kelas mukjizat tersebut tidak dapat dikerjakan oleh seorang penipu, kita kini harus membedakan secara lebih jelas di antara keduanya. *Mu'jizát* melibatkan publikasi dan *karámát* melibatkan kerahasiaan, karena hasil dari yang pertama adalah mempengaruhi orang lain, sementara yang terakhir bersifat khusus bagi orang yang melakukannya. Lagi-lagi, pelaku *mu'jizát* sangat yakin bahwa ia telah mengerjakan sebuah mukjizat luar biasa, sedangkan pelaku *karámát* tidak bisa yakin apakah ia benar-benar mengerjakan sebuah mukjizat ataukah ia sedang diperdaya secara tak terasa (*istidráj*). Ia yang melakukan *mu'jizát* memiliki otoritas atas hukum, dan dalam mengaturnya ia menyangkal atau menegaskan, sesuai dengan apa yang Allah perintahkan kepadanya, bahwa ia sedang diperdaya secara tak terasa.[121]

Di sisi lain, ia yang melakukan *karámát* tidak memiliki pilihan selain memasrahkan diri (kepada kehendak Allah) dan menerima ketetapan-ketetapan yang diletakkan atasnya, karena *karámát* dari seorang wali tidak pernah dalam hal apa pun tidak kompatibel dengan hukum yang diletakkan oleh seorang nabi. Mungkin akan dikatakan: "Jika mukjizat kenabian adalah bukti dari kejujuran seorang nabi, dan jika meskipun demikian Anda menegaskan bahwa mukjizat dari jenis yang sama dapat dilakukan oleh orang yang bukan nabi, maka mereka menjadi peristiwa biasa (*mu'tád*): oleh karena itu bukti Anda tentang realitas *mu'jizát* membatalkan argumen Anda yang menetapkan realitas *karámát*." Aku menjawab: "Tidaklah demikian. *Karámat* dari seorang wali identik dengan, dan menampilkan bukti yang sama seperti, *mu'jizat* dari seorang nabi: kualitas *i'jáz* (ketaktertiruan) yang ditunjukkan dalam satu contoh tidaklah merusak kualitas yang sama dalam contoh lainnya." Ketika orang-orang kafir menggantung Khubayb di Mekkah, Rasul yang saat itu sedang duduk di masjid di Madinah, melihatnya dan memberi tahu para

121 B meniadakan kata-kata "bahwa ia sedang diperdaya secara tak terasa".

Sahabat apa yang sedang dilakukan terhadapnya. Allah juga mengangkat hijab dari mata Khubayb, sehingga ia melihat Rasul dan berseru, “Kedamaian besertamu!” dan Allah menyebabkan Rasul mendengar salamnya, serta menyebabkan Khubayb mendengar jawaban Rasul.

Sekarang, fakta bahwa Rasul di Madinah melihat Khubayb di Mekkah adalah sebuah mukjizat kenabian, dan fakta bahwa Khubayb di Mekkah melihat Rasul di Madinah pun demikian merupakan sebuah tindakan luar biasa. Oleh karena itu tidak ada perbedaan antara keabsenan dalam waktu dan keabsenan dalam ruang; karena mukjizat (*karámat*) Khubayb dikerjakan ketika ia absen dari Rasul dalam ruang, dan mukjizat-mukjizat di hari-hari terkemudian dikerjakan oleh mereka yang absen dari Rasul dalam waktu. Ini adalah pembedaan yang jelas dan bukti yang nyata bahwa *karámát* tidaklah mungkin berada dalam kontradiksi dengan *i‘jáz* (mukjizat yang dilakukan oleh seorang nabi). *Karámát* tidak ditetapkan kecuali jika mereka memberikan kesaksian terhadap kebenaran seseorang yang telah melakukan *mu‘jizat*, dan mereka tidak dianugerahkan kecuali kepada seorang mukmin saleh yang memberikan kesaksian tersebut. *Karámát* dari kaum Muslim adalah sebuah mukjizat luar biasa (*mu‘jizat*) dari Rasul, karena sebagaimana hukumnya bersifat permanen maka buktinya (*ḥujjat*) pun haruslah permanen. Para wali adalah saksi atas kebenaran misi sang Rasul, dan mustahil bahwa sebuah mukjizat (*karámat*) dapat dikerjakan oleh seorang kafir (*bégána*).

Mengenai topik ini sebuah kisah diriwayatkan dari Ibráhím al-Khawwáṣ, yang sangat tepat di sini. Ibráhím berkata: “Aku pergi ke padang pasir dalam kondisi keterlepasan dari hal-hal duniawi (*tajríd*) yang biasa aku jalani. Setelah aku menempuh jarak tertentu, seorang pria muncul dan memohon kepadaku agar membiarkannya menjadi kawanku. Aku memandangnya dan menyadari adanya perasaan enggan. Ia berkata kepadaku: ‘Wahai Ibráhím, janganlah jengkel. Aku adalah seorang Kristen, dan salah satu dari kaum Sabi’in di antara mereka. Aku datang dari perbatasan Rúm dengan harapan menjadi kawanmu.’ Ketika aku tahu bahwa ia adalah seorang kafir, aku mendapatkan kembali ketenangan jiwaku, dan merasa lebih mudah untuk menjadikannya kawanku serta memenuhi kewajiban-kewajibanku terhadapnya. Aku berkata: ‘Wahai rahib, aku takut engkau akan menderita karena kekurangan makanan dan minuman, karena aku tidak membawa apa-apa.’ ‘Wahai Ibráhím,’ katanya, ‘apakah kemasyhuranmu di dunia begitu besar, namun engkau masih mengkhawatirkan tentang makanan dan minuman?’ Aku takjub akan keberaniannya dan menerimanya sebagai kawanku demi menguji klaimnya.

Setelah melakukan perjalanan tujuh hari tujuh malam kami tertimpa dahaga. Ia berhenti dan berseru: ‘Wahai Ibráhím, mereka mengumandangkan pujianmu ke seantero dunia. Sekarang biarkan aku melihat hak istimewa keintiman (*gustákhíhá*) apa yang engkau miliki di istana ini (yakni sejauh mana engkau menjadi kesayangan Allah), karena aku tidak sanggup menahan lagi.’ Aku meletakkan kepalaku di atas tanah dan berseru: ‘Wahai Tuhanku, jangan malukan aku di depan orang kafir ini,

yang berpikiran baik tentangku!' Ketika aku mengangkat kepalaku, aku melihat sebuah hidangan yang di atasnya diletakkan dua tangkup roti dan dua cangkir air. Kami makan dan minum lalu melanjutkan perjalanan kami. Setelah tujuh hari berlalu aku bertekad untuk mengujinya sebelum ia kembali mengujiku. 'Wahai rahib,' kataku, 'sekarang giliranmu. Biarkan aku melihat buah dari mujahadahmu.' Ia meletakkan kepalanya di atas tanah dan menggumamkan sesuatu. Seketika sebuah hidangan muncul berisi empat tangkup roti dan empat cangkir air. Aku takjub dan berduka, serta berputus asa atas kondisiku. 'Ini muncul,' kataku, 'demi seorang kafir: bagaimana mungkin aku memakan atau meminum darinya?' Ia menyuruhku mencicipi, namun aku menolak, seraya berkata, 'Engkau tidak layak atas ini, dan ia tidak selaras dengan kondisi spiritualmu. Jika aku menganggapnya sebagai sebuah mukjizat (*karámat*), mukjizat tidak dianugerahkan kepada orang kafir; dan jika aku menganggapnya sebagai sebuah kontribusi (*ma'únat*) darimu, aku harus mencurigaimu sebagai seorang penipu.' Ia berkata: 'Cicipilah, wahai Ibráhím! Aku memberimu kegembiraan atas dua hal: pertama, atas keislamanku (di sini ia mengucapkan kalimat syahadat), dan kedua, atas kehormatan besar yang engkau miliki di hadapan Allah.' 'Bagaimana bisa?' tanyaku. Ia menjawab: 'Aku tidak memiliki kekuatan mukjizat, namun rasa maluku terhadapmu membuatku meletakkan kepalaku di atas tanah dan memohon kepada Allah agar memberiku dua tangkup roti dan dua cangkir air jika agama Muhammad adalah benar, dan dua tangkup roti serta cangkir lagi jika Ibráhím al-Khawwáṣ adalah salah satu dari wali-wali Allah.'" Kemudian Ibráhím makan dan minum, dan pria yang tadinya seorang rahib itu menjadi tokoh terkemuka dalam Islam.

Kini, pelanggaran kebiasaan ini, meskipun melekat pada *karámat* dari seorang wali, identik dengan mukjizat kenabian yang dikerjakan oleh para nabi, namun jarang terjadi bahwa dalam keabsenan seorang nabi sebuah bukti dianugerahkan kepada orang lain, atau bahwa dalam hadirat seorang wali sebagian dari kekuatan mukjizatnya dipindahkan kepada orang lain. Faktanya, akhir dari kewalian hanyalah awal dari kenabian. Rahib itu adalah salah satu dari (wali) yang tersembunyi, laksana para penyihir Firaun. Ibráhím mengonfirmasi kekuatan Nabi untuk melanggar kebiasaan, dan kawannya pun berupaya baik untuk mengonfirmasi kenabian maupun mengagungkan kewalian; sebuah tujuan yang Allah penuhi dalam providensi abadi-Nya. Ini adalah perbedaan yang jelas antara *karámat* dan *i'jáz*. Manifestasi mukjizat kepada para wali adalah mukjizat kedua, karena mereka seharusnya dirahasiakan, tidak secara sengaja disebarluaskan. Syekhku terbiasa berkata bahwa jika seorang wali menyingkapkan kewaliannya dan mengklaim sebagai seorang wali, maka kesehatan kondisi spiritualnya tidaklah rusak karenanya, namun jika ia bersusah payah untuk mendapatkan publikasi maka ia disesatkan oleh kesombongan diri.

DISKURSUS MENGENAI PELAKSANAAN MUKJIZAT YANG TERMASUK DALAM KELAS PEMBUKTIAN OLEH MEREKA YANG MENGAKU SEBAGAI TUHAN

Para Syekh dari sekte ini dan seluruh Muslim ortodoks bersepakat bahwa sebuah tindakan luar biasa yang menyerupai mukjizat kenabian (*mu‘jizat*) dapat dilakukan oleh seorang kafir, agar melalui pelaksanaannya tersebut ia dapat ditunjukkan tanpa keraguan sebagai seorang penipu. Demikianlah, sebagai contoh, Firaun hidup empat ratus tahun tanpa sekali pun jatuh sakit; dan ketika ia mendaki ke tempat yang tinggi mana pun maka air mengikutinya, dan berhenti ketika ia berhenti, serta bergerak ketika ia bergerak. Meskipun demikian, orang-orang cerdas tidak ragu untuk menyangkal pretensinya sebagai tuhan, sejauh setiap orang yang cerdas mengakui bahwa Allah bukanlah berjasad (*mujassam*) dan komposit (*murakkab*). Anda akan menilai melalui analogi tindakan-tindakan menakjubkan yang diriwayatkan tentang Shaddád, yang merupakan tuan dari Iram, dan Namrud.

Demikian pula, kita diberitahu atas otoritas yang tepercaya bahwa pada akhir zaman Dajjal akan datang dan akan mengklaim ketuhanan, dan bahwa dua gunung akan pergi bersamanya, satu di tangan kanannya dan yang lainnya di tangan kirinya; dan bahwa gunung di tangan kanannya akan menjadi tempat kebahagiaan, dan gunung di tangan kirinya akan menjadi tempat siksaan; dan bahwa ia akan memanggil orang-orang kepada dirinya serta akan menghukum mereka yang menolak untuk bergabung dengannya. Namun meskipun ia melakukan seratus kali lipat tindakan luar biasa semacam itu, tidak ada orang cerdas yang akan meragukan kepalsuan klaimnya, karena telah dimaklumi bahwa Allah tidak duduk di atas seekor keledai dan tidak buta. Hal-hal semacam itu jatuh di bawah prinsip penipuan Ilahi (*istidrâj*). Begitu pula, seseorang yang secara dusta berpura-pura menjadi seorang rasul dapat melakukan tindakan luar biasa, yang membuktikannya sebagai penipu, sebagaimana tindakan serupa yang dilakukan oleh seorang rasul sejati membuktikannya asli.

Namun tidak ada tindakan semacam itu yang dapat dilakukan jika terdapat kemungkinan keraguan atau kesulitan apa pun dalam membedakan pengklaim yang jujur dari sang penipu, karena dalam kasus tersebut prinsip kesetiaan (*bay‘at*) akan menjadi batal. Memungkinkan, terlebih lagi, bahwa sesuatu dari jenis yang sama seperti mukjizat (*karámat*) dapat dilakukan oleh seorang pretender kewalian yang, meskipun perilakunya buruk, namun tanpa cela dalam agamanya, sejauh melalui tindakan mukjizat tersebut ia mengonfirmasi kebenaran sang Rasul dan memanifestasikan anugerah Allah yang dianugerahkan kepadanya serta tidak menisbatkan tindakan yang dimaksud pada kekuatannya sendiri. Seseorang yang berkata benar, tanpa bukti, dalam masalah fundamental iman (*ímán*), akan selalu berkata benar, dengan bukti dan keyakinan teguh, dalam masalah kewalian, karena keyakinannya memiliki kualitas yang sama dengan keyakinan sang wali; dan meskipun tindakannya tidak selaras dengan keyakinannya, klaim kewaliannya tidaklah secara demonstratif dikontradiksi oleh perilakunya yang buruk, sama

seperti klaim imannya pun tidak. Faktanya, mukjizat (*karámát*) dan kewalian adalah anugerah Ilahi, bukan hal-hal yang diperoleh oleh Manusia, sehingga tindakan manusia (*kasb*) tidak dapat menjadi penyebab bimbingan Ilahi.

Aku telah menyatakan sebelumnya bahwa para wali tidaklah terjaga dari dosa (*ma'ṣúm*), karena keterjagaan dari dosa milik para nabi, namun mereka dilindungi (*maḥfúẓ*) dari keburukan apa pun yang melibatkan penyangkalan terhadap kewalian mereka; dan penyangkalan terhadap kewalian, setelah ia mewujud, bergantung pada sesuatu yang tidak konsisten dengan iman, yakni kemurtadan (*riddat*): ia tidak bergantung pada dosa. Inilah doktrin dari Muḥammad bin 'Alí Ḥakím al-Tirmidhí, dan juga dari Junayd, Abu 'l-Ḥasan Núrí, Ḥárith Muḥásibí, dan banyak kaum mistikus lainnya (*ahl-i ḥaqá'iq*). Namun mereka yang menaruh urgensi pada perilaku (*ahl-i mu'ámalát*), seperti Sahl bin 'Abdalláh al-Tustarí, Abú Sulaymán al-Dárání, Ḥamdún al-Qaṣṣár, dan lainnya, mempertahankan bahwa kewalian melibatkan ketaatan (*ṭá'at*) yang tak terhenti, dan bahwa ketika sebuah dosa besar (*kabíra*) muncul di benak seorang wali maka ia dicopot dari kewaliannya. Sekarang, sebagaimana telah aku nyatakan sebelumnya, terdapat konsensus opini (*ijmá'*) di kalangan Muslim bahwa sebuah dosa besar tidak menempatkan siapa pun di luar batas iman; dan satu kewalian (*wiláyat*) tidaklah lebih baik daripada yang lain. Oleh karena itu, sejauh kewalian makrifat kepada Allah, yang merupakan fondasi dari seluruh mukjizat yang dianugerahkan oleh anugerah Ilahi (*karámathá*), tidak hilang karena dosa, maka mustahil bahwa apa yang lebih rendah dari itu dalam keutamaan dan anugerah (*karámat*) akan menghilang karena dosa. Kontroversi di antara para Syekh mengenai masalah ini telah berjalan sangat panjang, dan aku tidak bermaksud untuk mencatatnya di sini.

Sangatlah penting, bagaimanapun, bahwa Anda harus mengetahui dengan pasti dalam kondisi apa anugerah mukjizat ini dimanifestasikan kepada sang wali: dalam kesadaran atau kemabukan, dalam ekstase (*ghalabat*) atau ketetapan (*tamkín*). Aku telah menjelaskan sepenuhnya makna kemabukan dan kesadaran dalam ulasanku mengenai doktrin Abú Yazíd. Beliau dan Dhu 'l-Nún al-Miṣrí serta Muḥammad bin Khafíf dan Ḥusayn bin Manṣúr (al-Ḥalláj) serta Yaḥyá bin Mu'ádh al-Rází dan lainnya berpendapat bahwa mukjizat tidak dianugerahkan kepada seorang wali kecuali ketika ia berada dalam kondisi kemabukan, sedangkan mukjizat para nabi dikerjakan dalam kondisi kesadaran. Oleh karena itu, menurut doktrin mereka, ini adalah pembedaan yang jelas antara *mu'jizát* dan *karámát*, karena sang wali, karena ter-ekstase, tidak menaruh perhatian pada orang-orang dan tidak menyeru mereka untuk mengikutinya, sementara sang nabi, karena sadar, mengerahkan tenaganya untuk mencapai tujuannya dan menantang orang-orang untuk menyamai apa yang telah ia lakukan. Terlebih lagi, nabi dapat memilih apakah ia akan memanifestasikan atau menyembunyikan kekuatan luar biasanya, namun para wali tidak memiliki pilihan semacam itu; terkadang sebuah mukjizat tidak diberikan kepada mereka ketika mereka menginginkannya, dan terkadang ia dianugerahkan ketika mereka tidak menginginkannya, karena wali tidak memiliki propaganda, sehingga atribut-

atributnya haruslah menetap, namun ia tersembunyi dan kondisi yang sepatutnya baginya adalah memiliki atribut-atribut yang telah fana. Nabi adalah orang hukum (Syariat), dan wali adalah orang rasa batin (Rahasia).

Oleh karena itu, sebuah mukjizat (*karámat*) tidak akan dimanifestasikan kepada seorang wali kecuali ia berada dalam kondisi keabsenan dari dirinya sendiri dan kebingungan (*bewilderment*), dan kecuali fakultas-fakultasnya sepenuhnya berada di bawah kendali Allah. Selagi para wali bersama diri mereka sendiri dan mempertahankan kondisi kemanusiaan (*bashariyyat*), mereka terhijab; namun ketika hijab tersebut diangkat mereka menjadi bingung dan takjub melalui realisasi akan karunia-karunia Allah. Sebuah mukjizat tidak dapat dimanifestasikan kecuali dalam kondisi ketersingkapan hijab (*kashf*), yang merupakan peringkat kedekatan (*qurb*); dan barangsiapa berada dalam kondisi tersebut, baginya batu-batu yang tidak berharga tampak bahkan laksana emas. Inilah kondisi kemabukan yang tidak ada seorang manusia pun, kecuali para nabi semata, yang dianugerahi secara permanen dengannya. Demikianlah, suatu hari, Ḥáritha ditranspor dari dunia ini dan diperlihatkan akhirat kepadanya; ia berkata: “Aku telah melepaskan diriku dari dunia ini, sehingga batu dan emas serta perak dan tanahnya semuanya sama bagiku.” Keesokan harinya ia terlihat sedang mengurus keledai, dan saat ditanya apa yang sedang ia lakukan, ia berkata: “Aku sedang mencoba mendapatkan makanan yang aku butuhkan.” Oleh karena itu, para wali, selagi mereka sadar, mereka adalah seperti manusia biasa, namun selagi mereka mabuk derajat mereka adalah sama seperti para nabi, dan seluruh alam semesta menjadi laksana emas bagi mereka. Shiblí berkata—

ذَهَبٌ حَيْثُمَا ذَهَبْنَا وَدُرٌّ ۞ حَيْثُمَا مِلْنَا وَفِضَّةٌ فِي الصِّحَارِي

“Emas di mana pun kita pergi, dan mutiara
Di mana pun kita berpaling, dan perak di belantara.”

Aku telah mendengar Sang Guru dan Imam Abu ’l-Qásim al-Qushayrí berkata: “Suatu ketika aku bertanya kepada Ṭábaráni mengenai permulaan pengalaman spiritualnya. Ia memberi tahu aku bahwa pada suatu kesempatan ia menginginkan sebuah batu dari dasar sungai di Sarakhs. Setiap batu yang ia sentuh berubah menjadi permata, dan ia melemparkan semuanya.” Hal ini dikarenakan batu dan permata adalah sama baginya, atau lebih tepatnya, permata memiliki nilai yang lebih rendah, sejauh ia tidak memiliki keinginan terhadapnya. Dan aku mendengar Khwája Imám Khazá’iní di Sarakhs meriwayatkan sebagai berikut: “Di masa kanak-kanakku aku pergi ke suatu tempat untuk mengambil daun murbei bagi ulat sutra. Ketika tengah hari aku memanjat sebuah pohon dan mulai menggoyangkan dahan-dahannya. Selagi aku sibuk demikian Syekh Abu ’l-Fadhl bin al-Ḥasan melintas, namun beliau tidak melihatku, dan aku tidak ragu bahwa beliau sedang berada di luar dirinya dan hatinya bersama Allah. Tiba-tiba beliau mengangkat kepalanya dan berseru dengan keberanian keintiman: ‘Wahai Tuhanku, sudah lebih dari setahun Engkau tidak memberiku sepotong kecil perak (*dángí*) agar aku bisa memotong rambutku. Inikah cara memperlakukan teman-teman-Mu?’ Belum lagi beliau selesai

bicara maka aku melihat seluruh daun dan dahan serta akar pohon-pohon berubah menjadi emas. Abu 'l-Fadhl berseru: 'Betapa aneh! Isyarat sekecil apa pun yang aku ucapkan adalah sebuah keberpalingan (*hama ta'rídh-i má í'rádh ast*). Seseorang tidak bisa mengucapkan sepatah kata pun kepada-Mu demi melegakan pikirannya.'"

Diriwayatkan bahwa Shiblí melemparkan empat ratus dinar ke sungai Tigris. Saat ditanya apa yang beliau lakukan, beliau menjawab: "Batu-batu lebih baik berada di dalam air." "Namun mengapa," kata mereka, "engkau tidak memberikan uang itu kepada kaum fakir?" Beliau menjawab: "Maha Suci Allah! alasan apa yang dapat aku ajukan di hadapan-Nya jika aku mengangkat hijab dari hatiku sendiri hanya untuk meletakkannya pada hati saudara-saudaraku sesama Muslim? Bukanlah hal religius untuk mengharapkan mereka lebih buruk daripada diriku sendiri." Seluruh kasus ini termasuk dalam kondisi kemabukan, yang telah aku jelaskan sebelumnya.

Di sisi lain, Junayd dan Abu 'l-Abbas al-Sayyárí serta Abú Bakr al-Wásiṭí dan Muḥammad bin 'Alí dari Tirmidh, sang penulis doktrin, berpendapat bahwa mukjizat dimanifestasikan dalam kondisi kesadaran dan ketetapan (*ṣaḥw ú tamkín*), bukan dalam kondisi kemabukan. Mereka berargumen bahwa para wali Allah adalah pengatur kerajaan-Nya dan pengawas alam semesta, yang mana Allah telah menyerahkan secara mutlak di bawah pengawasan mereka: oleh karena itu penilaian mereka haruslah yang paling sehat dari segalanya, dan hati mereka haruslah yang paling lembut wataknya terhadap makhluk-makhluk Allah. Mereka adalah orang-orang yang telah matang (*rasídagán*); dan sementara gejolak serta kemabukan adalah tanda-tanda ketidakberpengalaman, maka dengan kematangan gejolak tersebut diubah menjadi ketetapan. Saat itulah, dan hanya saat itulah, seseorang menjadi seorang wali pada realitasnya, dan hanya saat itulah mukjizat menjadi asli.

Telah dimaklumi di kalangan kaum Sufi bahwa setiap malam para *Awtád* harus berkeliling ke seluruh alam semesta, dan jika terdapat suatu tempat di mana mata mereka belum tertuju padanya, maka keesokan harinya sebuah ketidaksempurnaan akan muncul di tempat tersebut; dan mereka kemudian harus memberi tahu sang *Quṭb*, agar beliau memancangkan perhatiannya pada titik lemah tersebut, dan agar melalui berkahnya ketidaksempurnaan itu dapat dihilangkan. Berkaitan dengan pernyataan bahwa emas dan tanah adalah satu bagi sang wali, ketidakpedulian ini adalah tanda kemabukan dan kegagalan untuk melihat secara benar. Lebih utama adalah orang yang memiliki penglihatan sejati dan persepsi yang sehat, yang baginya emas adalah emas dan tanah adalah tanah, namun yang mengakui keburukan dari yang pertama dan berkata: "Wahai bijih kuning! Wahai bijih putih! rayulah orang lain, karena aku menyadari kebobrokanmu." Ia yang melihat kebobrokan emas dan perak mempersepsi mereka sebagai sebuah hijab (antara dirinya dan Allah), dan Allah akan memberinya pahala karena telah melepaskan mereka.

Sebaliknya, ia yang baginya emas bahkan seperti tanah tidaklah dijadikan sempurna dengan melepaskan tanah. Ḥáritha, karena sedang mabuk, menyatakan bahwa batu dan emas adalah sama baginya, namun Abú Bakr, karena sadar,

mempersepsi keburukan dari memegang harta duniawi, dan tahu bahwa Allah akan memberinya pahala karena menolaknya. Oleh karena itu beliau melepaskannya, dan ketika Rasul bertanya kepadanya apa yang beliau sisakan untuk keluarganya beliau menjawab, “Allah dan Rasul-Nya.”

Dan kisah berikut diriwayatkan oleh Abú Bakr al-Warráq dari Tirmidh: “Suatu hari Muḥammad bin ‘Alí (al-Ḥakím) berkata bahwa ia akan membawaku ke suatu tempat. Aku menjawab: ‘Terserah pada perintah Syekh.’ Segera setelah kami berangkat aku melihat belantara yang sangat menakutkan, dan di tengah-tengahnya terdapat sebuah singgasana emas yang diletakkan di bawah sebuah pohon hijau di samping sebuah mata air yang mengalir. Duduk di atas singgasana tersebut adalah seseorang yang mengenakan pakaian indah, yang bangkit ketika Muḥammad bin ‘Alí mendekat, dan memintanya duduk di atas singgasana. Setelah beberapa saat, orang-orang datang dari segala sisi hingga terkumpul empat puluh orang. Kemudian Muḥammad bin ‘Alí melambaikan tangannya, dan seketika makanan muncul dari langit, dan kami makan. Setelah itu Muḥammad bin ‘Alí mengajukan sebuah pertanyaan kepada seorang pria yang hadir, dan ia menjawab dengan diskursus panjang yang tak satu kata pun aku pahami. Akhirnya sang Syekh memohon izin dan berangkat pergi, seraya berkata kepadaku: ‘Pergilah, karena engkau telah diberkati.’ Sekembalinya kami ke Tirmidh, aku bertanya kepadanya tempat apakah itu dan siapakah pria itu. Beliau memberi tahu aku bahwa tempat itu adalah Padang Pasir Bani Israil (*tíh-i Baní Isrá’íl*) dan pria itu adalah sang *Quṭb* yang kepadanya tatanan alam semesta bergantung. ‘Wahai Syekh,’ kataku, ‘bagaimana kita bisa mencapai Padang Pasir Bani Israil dari Tirmidh dalam waktu sesingkat itu?’ Beliau menjawab: ‘Wahai Abú Bakr, tugasmu adalah sampai (*rasídan*), bukan mengajukan pertanyaan (*pursídan*).’” Ini adalah tanda bagi kesehatan akal, bukan kemabukan.

Kini aku akan menyebutkan beberapa mukjizat dan kisah kaum Sufi, serta menautkannya dengan bukti tertentu yang ditemukan di dalam Kitab (Al-Qur’an).

DISKURSUS MENGENAI MUKJIZAT-MUKJIZAT MEREKA

Realitas mukjizat telah ditegakkan melalui argumen logis, Anda kini harus mengenal bukti-bukti dari Al-Qur’an dan Tradisi sejati sang Rasul. Baik Al-Qur’an maupun Tradisi memaklumkan realitas mukjizat dan tindakan luar biasa yang dikerjakan oleh para wali. Menyangkal hal ini berarti menyangkal otoritas teks-teks suci. Salah satu contoh adalah teks,

وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ

“Dan Kami naungi kamu dengan awan, dan Kami turunkan kepadamu manna dan salwa” (QS. al-Baqarah: 57). Jika ada kaum skeptis yang menegaskan bahwa ini adalah mukjizat kenabian (*mu‘jizat*) dari Musa, aku tidak mengajukan keberatan, karena seluruh mukjizat para wali adalah mukjizat kenabian dari Muhammad; dan jika ia berkata bahwa mukjizat ini dikerjakan dalam keabsenan Musa, meskipun ia terjadi di zamannya, dan oleh karena itu ia tidak niscaya dikerjakan olehnya, aku menjawab

bahwa prinsip yang sama berlaku dalam kasus Musa, ketika ia meninggalkan kaumnya dan pergi ke Gunung Sinai, sebagaimana dalam kasus Muhammad; karena tidak ada perbedaan antara absen dalam waktu dan absen dalam ruang. Kita juga diberitahu tentang mukjizat Áṣaf bin Barkhiyá, yang membawakan singgasana Bilqís kepada Sulaiman dalam sekejap mata (QS. an-Naml: 40). Ini tidak mungkin merupakan sebuah *mu'jizat*, karena Áṣaf bukanlah seorang rasul; seandainya ia sebuah *mu'jizat*, niscaya ia harus dikerjakan oleh Sulaiman: oleh karena itu ia adalah sebuah *karámat*. Kita diberitahu juga tentang Maryam bahwa kapan pun Zakaria memasuki kamarnya ia menemukan buah-buahan musim dingin di musim panas dan buah-buahan musim panas di musim dingin, sehingga ia berkata:

قَالَ يٰمَرْيَمُ اَنّٰى لَكِ هٰذَا ۗ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ

"'Dari mana kamu memperoleh ini?' Maryam menjawab: 'Itu dari sisi Allah'" (QS. Ali Imran: 37). Setiap orang mengakui bahwa Maryam bukanlah seorang rasul. Terlebih lagi, kita memiliki kisah pemuda gua (*aṣḥáb al-kahf*), bagaimana anjing mereka berbicara kepada mereka, dan bagaimana mereka tidur serta berbalik tubuh di dalam gua (QS. al-Kahfi: 18). Semua ini adalah tindakan luar biasa, dan karena mereka pastilah bukan sebuah *mu'jizat*, maka mereka haruslah sebuah *karámat*. Mukjizat (*karámat*) semacam itu bisa berupa, misalnya, pengabulan doa melalui pencapaian keinginan-keinginan yang dibayangkan oleh seseorang yang tunduk pada hukum agama (*ba-ḥuṣúl-i umúr-i mawhúm andar zamán-i taklíf*), atau melintasi jarak yang sangat jauh dalam waktu singkat, atau munculnya makanan dari tempat yang tidak biasa, atau kekuatan untuk membaca pikiran orang lain, dsb.

Di antara Tradisi yang sejati adalah kisah gua (*ḥadíth al-ghár*), yang diceritakan sebagai berikut. Suatu hari para Sahabat Rasul memohon kepadanya untuk menceritakan kepada mereka beberapa kisah menakjubkan dari bangsa-bangsa terdahulu. Beliau bersabda: "Suatu ketika tiga orang pergi ke suatu tempat. Saat malam tiba mereka berlindung di sebuah gua, dan selagi mereka tertidur sebuah batu jatuh dari gunung dan menutup mulut gua. Mereka berkata satu sama lain, 'Kita tidak akan pernah bisa lolos dari sini kecuali jika kita menjadikan tindakan tulus kita sebagai pembela bagi kita di hadapan Allah.' Maka salah seorang dari mereka memulai: 'Aku memiliki ayah dan ibu dan aku tidak memiliki harta duniawi kecuali seekor kambing, yang susunya biasa aku berikan kepada mereka; dan setiap hari aku biasa mengumpulkan seikat kayu bakar lalu menjualnya dan menggunakan uangnya untuk menyediakan makanan bagi mereka dan diriku sendiri. Suatu malam aku pulang agak terlambat, dan sebelum aku memerah susu kambing dan merendam makanan mereka di dalam susu niscaya mereka telah tertidur. Aku tetap memegang mangkuk di tanganku dan berdiri di sana, tanpa memakan apa pun, sampai pagi hari ketika mereka terbangun dan makan; barulah kemudian aku duduk.' 'Wahai Tuhanku' (ia melanjutkan), 'jika aku berkata benar mengenai masalah ini, kirimkanlah keselamatan kepada kami dan datanglah menolong kami!'" Rasul bersabda: "Seketika batu itu bergerak sedikit dan sebuah celah muncul. Orang berikutnya berkata: 'Ada seorang gadis buta yang cantik,

yang kepadanya aku sangat jatuh cinta, namun ia tidak mau mendengarkan lamaranku. Aku berhasil mengirimkan kepadanya seratus dua puluh dinar dengan janji bahwa ia boleh menyimpan uang itu jika ia mau menjadi milikku untuk satu malam. Ketika ia datang, rasa takut kepada Allah menyambar hatiku. Aku berpaling darinya dan membiarkannya menyimpan uang tersebut.’ Ia menambahkan, ‘Ya Allah, jika aku berkata benar, selamatkanlah kami!’” Rasul bersabda: “Kemudian batu itu bergerak sedikit lebih jauh dan celahnya melebar, namun mereka belum bisa keluar. Orang ketiga berkata: ‘Aku memiliki beberapa buruh yang bekerja untukku. Ketika pekerjaan selesai mereka semua menerima upah mereka kecuali satu orang, yang menghilang. Dengan upahnya aku membeli seekor domba. Tahun berikutnya terdapat dua ekor, dan pada tahun setelah itu terdapat empat ekor, dan mereka segera menjadi kawanan yang besar. Setelah beberapa tahun buruh tersebut kembali dan menagih upahnya. Aku berkata kepadanya, “Pergilah dan ambillah seluruh domba ini; mereka adalah milikmu.” Ia mengira aku pasti sedang mengejeknya, namun aku meyakinkannya bahwa itu benar, dan ia pergi dengan seluruh kawanan tersebut.’ Sang periawayat menambahkan, ‘Wahai Tuhanku, jika aku berkata benar, selamatkanlah kami!’” “Ia belum lagi selesai,” sabda Rasul, “ketika batu itu beranjak dari mulut gua dan membiarkan ketiga orang itu keluar.”[122]

Diriwayatkan bahwa Abú Sa‘íd al-Kharráz berkata: “Untuk waktu yang lama aku biasa makan hanya sekali dalam tiga hari. Aku sedang melakukan perjalanan di padang pasir, dan pada hari ketiga aku merasa lemah karena lapar. Sebuah suara dari langit berseru kepadaku, ‘Apakah engkau lebih menyukai makanan yang akan menenangkan tabiat rendahmu, atau sebuah cara yang akan memampukanmu untuk mengatasi kelemahanmu tanpa makanan?’ Aku menjawab, ‘Ya Allah, berilah aku kekuatan!’ Kemudian aku bangkit dan menempuh dua belas tahapan perjalanan

122 Berikutnya adalah (1) sebuah Tradisi, diriwayatkan oleh Abú Hurayra, mengenai tiga bayi yang secara mukjizat dianugerahi kemampuan berbicara: (a) Yesus, (b) seorang anak yang membebaskan rahib Jurayj (George) dari tuduhan saat ia difitnah oleh seorang pezina, (c) seorang anak yang meramalkan karakter seorang penunggang kuda dan seorang wanita. (2) Sebuah kisah tentang Zá’ida, pelayan Khalifah ‘Umar: bagaimana seorang ksatria turun dari langit dan memberinya pesan dari Ridhwán, penjaga Surga, untuk Nabi; dan bagaimana, ketika ia tidak dapat mengangkat seikat kayu bakar dari sebuah batu tempat ia meletakkannya, Nabi memerintahkan batu tersebut untuk pergi bersamanya dan membawakan kayu bakar itu ke rumah ‘Umar. (3) Sebuah kisah tentang ‘Alá bin al-Ḥadhramí, yang setelah diutus dalam ekspedisi perang oleh Nabi, berjalan menyeberangi sungai bersama pasukannya tanpa basah kaki. (4) Sebuah kisah tentang ‘Abdalláh bin ‘Umar, yang atas perintahnya seekor singa pergi dan membiarkan jalan terbuka bagi sekelompok pengelana. (5) Sebuah kisah tentang seorang pria yang terlihat duduk di udara, dan ketika Ibrahim bertanya kepadanya dengan sarana apa ia memperoleh kekuatan tersebut, ia menjawab bahwa ia telah melepaskan dunia dan bahwa Allah telah menganugerahkan kepadanya tempat tinggal di angkasa di mana ia tidak terganggu oleh pikiran apa pun tentang umat manusia. (6) Sebuah kisah tentang Khalifah ‘Umar, yang hampir saja dibunuh oleh seorang Persia, ketika dua ekor singa tiba-tiba muncul dan menyebabkan sang pembunuh mengurungkan niatnya. (7) Sebuah kisah tentang Khálid bin Walíd, yang mengucapkan “Bismillah” lalu meminum racun yang mematikan, yang mana hal itu tidak mencelakainya. (8) Sebuah kisah, diriwayatkan oleh Ḥasan al-Baṣrí, tentang seorang negro yang mengubah dinding sebuah kedai minuman menjadi emas. (9) Sebuah kisah, diriwayatkan oleh Ibráhím bin Adham, tentang seorang penggembala yang memukul batu dengan tongkatnya dan menyebabkan air memancar keluar. (10) Sebuah kisah tentang sebuah cangkir yang mengucapkan kata-kata “Maha Suci Allah” di pendengaran Abú Dardá dan Salmán al-Fárisí.

tanpa daging maupun minuman." Telah dimaklumi bahwa pada hari ini rumah Sahl bin 'Abdalláh di Tustar disebut Rumah Binatang Buas (*bayt al-sibá'*), dan penduduk Tustar bersepakat bahwa banyak binatang buas terbiasa mendatangi beliau, dan bahwa beliau memberi makan serta mengurus mereka.

Abu 'l-Qásim dari Merv menceritakan kisah berikut: "Saat aku sedang berjalan di pantai bersama Abú Sa'íd al-Kharráz, aku melihat seorang pemuda mengenakan jubah bertambal dan membawa sebuah ember (*rakwa*), yang kepadanya sebuah botol tinta dikaitkan. Kharráz berkata: 'Ketika aku melihat pemuda ini ia tampak seperti salah satu dari orang-orang yang telah sampai (*rasídagán*), namun ketika aku melihat botol tintanya aku pikir ia adalah seorang pelajar. Biarkan aku menanyainya.' Maka beliau menyapa pemuda tersebut dan berkata, 'Apakah jalan menuju Allah?' Pemuda itu menjawab: 'Ada dua jalan menuju Allah: jalan orang awam dan jalan kaum pilihan. Engkau tidak memiliki pengetahuan tentang yang terakhir, namun jalan orang awam, yang engkau kejar, adalah dengan menganggap tindakanmu sendiri sebagai sebab pencapaian kepada Allah, dan dengan menduga bahwa sebuah botol tinta adalah salah satu hal yang mencampuri pencapaian tersebut.'" Dhu 'l-Nún al-Miṣrí berkata: "Suatu kali aku naik ke sebuah kapal yang berlayar dari Mesir menuju Jidda. Di antara para penumpang terdapat seorang pemuda yang mengenakan jubah bertambal. Aku sangat ingin menjadi kawannya, namun ia mengilhamiku dengan rasa hormat yang sedemikian rupa sehingga aku tidak berani menyapanya, karena kondisi spiritualnya sangat luhur dan ia secara konstan sibuk dalam pengabdian. Suatu hari seorang pria tertentu kehilangan pundi permata, dan kecurigaan jatuh pada pemuda ini. Mereka hendak menganiayanya, namun aku berkata, 'Biarkan aku menanyainya secara santun.' Aku memberi tahu beliau bahwa ia dicurigai mencuri dan bahwa aku telah menyelamatkannya dari penganiayaan. 'Dan sekarang,' kataku, 'apa yang harus dilakukan?' Beliau menatap ke arah Langit dan mengucapkan beberapa kata. Ikan-ikan muncul ke permukaan laut, masing-masing dengan permata di mulutnya. Beliau mengambil sebuah permata dan memberikannya kepada penuduhnya; kemudian beliau menapakkan kakinya di atas air dan berjalan pergi. Seketika pencuri yang sebenarnya menjatuhkan pundinya, dan orang-orang di kapal pun bertobat."

Ibráhím al-Raqqí[123] diriwayatkan pernah berkata: "Dalam masa novisiatku aku berangkat mengunjungi Muslim al-Maghribí. Aku mendapatinya di masjidnya, sedang bertindak sebagai imam. Beliau melafalkan *al-ḥamd* secara tidak benar. Aku berkata dalam hati, 'Upayaku telah sia-sia.' Keesokan harinya, ketika aku hendak pergi ke tepian sungai Efrat untuk melakukan wudu, aku melihat seekor singa tertidur di jalan. Aku berbalik kembali, dan dihadapkan oleh singa lain yang telah mengikutiku. Mendengar teriakan keputusasaanku, Muslim keluar dari selnya. Ketika singa-singa itu melihatnya mereka merendahkan diri di hadapannya. Beliau memegang telinga masing-masing singa dan menggosoknya, seraya berkata, 'Wahai anjing-anjing Allah, bukankah telah aku katakan kepada kalian bahwa kalian tidak

123 Wafat pada 326 H. Lihat Abu 'l-Maḥásin, *Nujúm*, ii, 284, 13.

boleh mencampuri tamu-tamuku?’ Kemudian beliau berkata kepadaku: ‘Wahai Abú Isḥáq, engkau telah menyibukkan dirimu dengan memperbaiki lahiriahmu demi hamba-hamba Allah, karenanya engkau takut pada mereka; namun telah menjadi urusanku untuk memperbaiki batiniahku demi Allah, karenanya hamba-hamba-Nya takut kepadaku.’” Suatu hari Syekhku berangkat dari Bayt al-Jinn menuju Damaskus. Hujan lebat mulai turun, dan aku berjalan dengan kesulitan di dalam lumpur. Aku memperhatikan bahwa sepatu dan pakaian sang Syekh benar-benar kering. Saat aku menunjukkan hal ini kepadanya, beliau berkata: “Ya; Allah telah menjagaku dari lumpur semenjak aku menaruh tawakal tanpa tanya kepada-Nya dan menjaga batiniahku dari kesunyian ketamakan.”

Suatu ketika sebuah pengalaman menimpaku yang tidak dapat aku urai. Aku berangkat mengunjungi Syekh Abu ’l-Qásim al-Gurgání di Ṭús. Aku mendapatinya sendirian di kamarnya di masjid, dan beliau sedang memaparkan kesulitan yang persis sama tersebut kepada sebuah pilar, sehingga aku terjawab tanpa perlu mengajukan pertanyaan. “Wahai Syekh,” seruku, “kepada siapa engkau mengatakan hal ini?” Beliau menjawab: “Wahai putraku, Allah barusan menyebabkan pilar ini berbicara dan menanyakan pertanyaan ini kepadaku.”

Di Farghána, di sebuah desa bernama Ashlátak,[124] ada seorang lelaki tua, salah satu dari *Awtád* di bumi. Namanya adalah Báb ‘Umar[125]—seluruh darwis di negeri itu memberikan gelar Báb kepada Syekh agung mereka—dan beliau memiliki seorang istri tua bernama Fáṭima. Aku pergi dari Uzkand untuk menemuinya. Ketika aku masuk ke hadapannya ia berkata: “Mengapa engkau datang?” Aku menjawab: “Agar aku dapat melihat sang Syekh secara langsung dan agar ia memandangku dengan keramahan.” Ia berkata: “Aku telah melihatmu secara terus-menerus semenjak hari ini dan itu, dan aku berharap untuk melihatmu selama engkau tidak dihilangkan dari pandanganku.” Aku menghitung hari dan tahunnya: itu adalah hari yang persis sama di mana pertobatanku bermula. Sang Syekh berkata: “Melintasi jarak (*sipardan-i masáfat*) adalah permainan anak-anak: mulai sekarang lakukanlah kunjungan melalui sarana pikiran (*himmat*); tidaklah berharga untuk mengunjungi sesosok orang (*shakhṣ*), dan tidak ada keutamaan dalam hadirat fisik (*ḥudhúr-i ashbáḥ*).” Kemudian ia memerintahkan Fáṭima membawakan sesuatu untuk dimakan. Fáṭima membawakan hidangan anggur baru, meskipun saat itu bukan musimnya, dan beberapa kurma matang yang segar, yang tidak mungkin bisa didapatkan di Farghána.

Pada kesempatan lain, saat aku sedang duduk sendirian, sesuai kebiasaanku, di samping makam Syekh Abú Sa‘íd di Mihna, aku melihat seekor merpati putih terbang di bawah kain (*fúṭa*) yang menutupi kuburan tersebut. Aku menduga bahwa burung itu telah lepas dari pemiliknya, namun ketika aku melihat di bawah kain tidak ada apa pun yang terlihat. Hal ini terjadi lagi keesokan harinya, dan juga pada hari ketiga. Aku bingung untuk memahaminya, sampai suatu malam aku

124 L. ابسلاتک. IJ. ابسلاتک.
125 Lihat *Nafaḥát*, No. 351.

bermimpi tentang sang wali dan menanyakan padanya tentang pengalamanku. Beliau menjawab: "Merpati itu adalah perilakuku yang baik (*ṣafá-yi mu'ámalat*), yang datang setiap hari ke makamku untuk bercengkerama denganku (*ba-munádamat-i man*)."[126] Aku mungkin dapat mengajukan lebih banyak lagi kisah-kisah ini tanpa menyelesaikannya, namun tujuanku dalam buku ini adalah untuk menegakkan prinsip-prinsip Tasawuf. Mengenai derivatif dan masalah perilaku, buku-buku telah disusun oleh para ahli tradisi (*naqqálán*), dan topik-topik ini disebarluaskan dari mimbar oleh para pemberi peringatan (*mudhakkirán*). Kini aku akan memberikan, dalam satu atau dua bagian, uraian yang memadai mengenai poin-poin tertentu yang menyangkut diskusi sekarang, agar aku tidak perlu kembali padanya lagi.

DISKURSUS MENGENAI KEUTAMAAN PARA NABI DI ATAS PARA WALI

Anda harus mengetahui bahwa, berdasarkan konsensus universal dari para Syekh Sufi, para wali pada setiap saat dan dalam segala keadaan berada di bawah para nabi, yang misinya mereka konfirmasi. Para nabi lebih utama daripada para wali, karena akhir dari kewalian hanyalah awal dari kenabian. Setiap nabi adalah seorang wali, namun sebagian wali bukanlah nabi. Para nabi secara konstan terbebas dari atribut kemanusiaan, sementara para wali hanya sementara saja; kondisi (*ḥál*) yang sekilas dari sang wali adalah stasiun (*maqám*) permanen dari sang nabi; dan apa yang bagi para wali merupakan sebuah stasiun (*maqám*) maka bagi para nabi merupakan sebuah hijab (*ḥijáb*). Pandangan ini dipegang secara bulat oleh para teolog Suni dan para mistikus Sufi, namun ia ditentang oleh sebuah sekte dari kaum *Ḥashwiyya*—kaum Antropomorfis (*mujassima*) dari Khurásán—yang berdiskusi dengan cara yang kontradiksi-diri mengenai prinsip-prinsip Tauhid (*tawḥíd*), dan yang mana, meskipun mereka tidak mengetahui doktrin fundamental Tasawuf, menyebut diri mereka para wali. Wali memang benar mereka adanya, namun wali dari Setan. Mereka mempertahankan bahwa para wali lebih utama daripada para nabi, dan merupakan bukti yang cukup atas kesalahan mereka bahwa mereka menyatakan seorang yang jahil lebih utama daripada Muhammad, Yang Terpilih dari Allah.

Pendapat keji yang sama dipegang oleh sekte Antropomorfis (*mushabbiha*) lainnya, yang berpura-pura menjadi Sufi, dan mengakui doktrin inkarnasi Allah serta turunnya-Nya (ke dalam tubuh manusia) melalui transmigrasi (*intiqál*), dan pembagian (*tajziya*) esensi-Nya. Aku akan membahas secara tuntas masalah-masalah ini ketika aku memberikan ulasan yang aku janjikan mengenai dua sekte (Sufi) yang ditolak. Sekte-sekte yang aku rujuk sekarang ini mengklaim sebagai Muslim, namun mereka bersepakat dengan kaum Brahmana dalam menyangkal hak istimewa khusus bagi para nabi; dan barangsiapa memercayai doktrin ini maka ia menjadi seorang kafir. Terlebih lagi, para nabi adalah para propagandis dan para Imam, dan para wali adalah pengikut mereka, dan adalah absurd untuk menduga bahwa pengikut seorang Imam lebih utama daripada Imam itu sendiri. Singkatnya,

126 Di sini penulis menceritakan kisah yang telah diriwayatkan sebelumnya (hal. 142 di atas), tentang Abú Bakr al-Warráq, yang diperintahkan oleh Muḥammad bin 'Alí dari Tirmidh untuk membuang beberapa tulisan mistis dari yang terakhir ini ke Sungai Oxus.

kehidupan, pengalaman, dan kekuatan spiritual dari seluruh wali bersama-sama tampak tidak ada apa-apanya dibandingkan dengan satu tindakan dari seorang nabi sejati, karena para wali adalah para pencari dan peziarah, sedangkan para nabi telah sampai dan telah menemukan serta telah kembali dengan perintah untuk berkhutbah dan mempertobatkan orang-orang.

Jika salah seorang dari kaum sesat yang disebutkan di atas mendesak bahwa seorang utusan yang dikirim oleh seorang raja biasanya lebih rendah daripada orang kepada siapa ia dikirim, sebagaimana misal Jibril lebih rendah daripada para Rasul, dan bahwa hal ini melawan argumenku, aku menjawab bahwa seorang utusan yang dikirim kepada satu orang saja haruslah lebih rendah darinya, namun ketika seorang utusan dikirim kepada sejumlah besar orang atau kepada suatu kaum, ia lebih utama daripada mereka, sebagaimana para Rasul lebih utama daripada bangsa-bangsa. Oleh karena itu satu saat dari para nabi lebih baik daripada seluruh kehidupan para wali, karena ketika para wali mencapai tujuan mereka maka mereka bercerita tentang kontemplasi (*musháhadat*) dan memperoleh kebebasan dari hijab kemanusiaan (*bashariyyat*), meskipun mereka secara esensial adalah manusia.

Di sisi lain, kontemplasi adalah langkah pertama dari sang rasul; dan sejauh tempat keberangkatan sang rasul adalah tujuan sang wali, mereka tidak dapat dihakimi dengan standar yang sama. Tidakkah Anda mempersepsi bahwa, menurut opini yang bulat dari seluruh wali yang mencari Allah, stasiun persatuan (*jam‘*) termasuk dalam kesempurnaan kewalian? Sekarang, dalam stasiun ini, seseorang mencapai derajat cinta yang ekstatik sedemikian rupa sehingga intelegensinya terpesona dalam menatap tindakan Allah (*fi‘l*), dan dalam kerinduannya terhadap Sang Pelaku Ilahi (*fá‘il*) ia menganggap seluruh alam semesta sebagai itu dan tidak melihat apa pun selain itu. Demikianlah Abú ‘Alí Rúdbárí berkata: “Andaikata visi terhadap apa yang kami sembah itu menghilang dari kami, niscaya kami akan kehilangan nama kehambaan (‘*ubúdiyyat*)” karena kami memperoleh kemuliaan ibadah (‘*ibádat*) semata-mata dari visi kepada-Nya.

Ini adalah awal dari kondisi para nabi, sejauh perpisahan (*tafriqa*) tidaklah terpikirkan dalam relasinya dengan mereka. Mereka sepenuhnya berada dalam esensi persatuan, apakah mereka menegaskan atau menyangkal, apakah mereka mendekat atau berpaling, apakah mereka berada di awal atau di akhir. Ibrahim, di awal kondisinya, memandang matahari dan berkata:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ الَّيْلُ رَاٰ كَوْكَبًا ۚ قَالَ هٰذَا رَبِّيْ ۚ فَلَمَّآ اَفَلَ قَالَ لَآ اُحِبُّ الْاٰفِلِيْنَ ۝ فَلَمَّا رَاَ الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هٰذَا رَبِّيْ ۚ فَلَمَّآ اَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَّمْ يَهْدِنِيْ رَبِّيْ لَاَكُوْنَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّاۤلِّيْنَ

“Ketika malam telah menjadi gelap, dia (Ibrahim) melihat sebuah bintang (lalu) dia berkata, ‘Inilah Tuhanku.’ Maka ketika bintang itu terbenam dia berkata, ‘Aku tidak suka kepada yang terbenam’. Lalu ketika dia melihat bulan terbit, dia berkata, ‘Inilah Tuhanku.’ Tetapi ketika bulan itu terbenam, dia berkata, ‘Sungguh, jika Tuhanku

tidak memberi petunjuk kepadaku, pastilah aku termasuk orang-orang yang sesat'. Kemudian ketika dia melihat matahari terbit, dia berkata, 'Inilah Tuhanku, ini yang lebih besar.' Tetapi ketika matahari terbenam, dia berkata, 'Wahai kaumku! Sungguh, aku bebas dari apa yang kamu persekutukan'" (QS. al-An'am: 76-78), karena hatinya diliputi oleh Kebenaran dan ia bersatu dalam esensi persatuan. Oleh karena itu ia tidak melihat yang lain, atau jika ia melihat yang lain ia tidak melihatnya dengan mata "keasingan" (*ghayr*), melainkan dengan mata persatuan (*jam'*), dan dalam realitas visi tersebut ia mengingkari miliknya sendiri dan berkata: "Aku tidak suka kepada yang terbenam" (QS. al-An'am: 76). Sebagaimana beliau memulai dengan persatuan, beliau mengakhirinya dengan persatuan. Kewalian memiliki awal dan akhir, namun kenabian tidak.

Para nabi adalah nabi semenjak awal, dan akan terus demikian sampai akhir, dan sebelum mereka eksis mereka adalah nabi dalam pengetahuan dan kehendak Allah. Abú Yazíd ditanya mengenai kondisi para nabi. Beliau menjawab: "Jauhlah dariku untuk mengatakannya! Kita tidak memiliki kekuatan untuk menghakimi mereka, dan dalam gagasan kita tentang mereka, kita sepenuhnya adalah diri kita sendiri. Allah telah menempatkan penyangkalan dan penegasan mereka dalam derajat luhur sedemikian rupa sehingga penglihatan manusia tidak dapat menjangkaunya." Oleh karena itu, sebagaimana peringkat para wali tersembunyi dari persepsi umat manusia, maka peringkat para nabi pun tersembunyi dari penilaian para wali. Abú Yazíd adalah bukti (*ḥujjat*) pada zamannya, dan beliau berkata: "Aku melihat bahwa ruhku (*sirr*) dibawa ke langit. Ia tidak melihat apa-apa dan tidak menaruh perhatian, meskipun Surga dan Neraka ditampilkan kepadanya, karena ia telah dibebaskan dari fenomena dan hijab. Kemudian aku menjadi seekor burung, yang tubuhnya dari Keesaan dan sayapnya dari Keabadian, dan aku terus terbang di udara Sang Absolut (*huwiyyat*), sampai aku melewati lingkungan Penyucian (*tanzíh*), dan menatap medan Keazalian (*azaliyyat*) serta melihat di sana pohon Keesaan. Ketika aku melihat, aku sendiri adalah semua itu. Aku berseru: 'Wahai Tuhanku, dengan egoismeku (*maní-yi man*) aku tidak dapat mencapai-Mu, dan aku tidak dapat melarikan diri dari kedirianku. Apa yang harus aku lakukan?' Allah berfirman: 'Wahai Abú Yazíd, engkau harus memenangkan kebebasan dari "ke-engkau-an"-mu dengan mengikuti kekasih-Ku yakni (Muhammad). Usaplah matamu dengan debu kakinya dan ikutilah dia secara terus-menerus.'" Ini adalah narasi yang panjang. Kaum Sufi menyebutnya Mikraj (*mi'ráj*) Báyazíd;[127] dan istilah "mikraj" menunjukkan kedekatan kepada Allah (*qurb*).

Mikraj para nabi terjadi secara lahiriah dan dalam tubuh, sedangkan mikraj para wali terjadi secara batiniah dan dalam ruh. Tubuh seorang rasul menyerupai hati dan ruh seorang wali dalam kemurnian dan kedekatan kepada Allah. Ini adalah keutamaan yang nyata. Ketika seorang wali terpesona dan mabuk ia ditarik dari dirinya sendiri melalui tangga spiritual dan dibawa mendekat kepada Allah; dan segera setelah ia kembali ke kondisi kesadaran maka seluruh bukti tersebut telah

127 Uraian lengkap mengenai mikraj Báyazíd diberikan dalam *Tadhkirat al-Awliyá*, i, 172 dst.

terbentuk dalam pikirannya dan ia telah memperoleh pengetahuan tentangnya. Oleh karena itu, terdapat perbedaan besar antara orang yang dihantarkan ke sana secara langsung dan orang yang dihantarkan ke sana hanya dalam pikiran (*fikrat*), karena pikiran melibatkan dualitas.

DISKURSUS MENGENAI KEUTAMAAN PARA NABI DAN WALI DI ATAS PARA MALAIKAT

Seluruh komunitas Muslim ortodoks dan seluruh Syekh Sufi sepakat bahwa para nabi dan para wali yang terjaga dari dosa (*maḥfúẓ*) adalah lebih utama daripada para malaikat. Pandangan sebaliknya dipegang oleh kaum Mutazilah, yang menyatakan bahwa para malaikat lebih utama daripada para nabi, karena memiliki peringkat yang lebih luhur, konstitusi yang lebih halus, dan lebih taat kepada Allah. Aku menjawab bahwa hal ini tidaklah seperti yang kalian bayangkan, karena tubuh yang taat, peringkat yang luhur, dan konstitusi yang halus tidak dapat menjadi sebab keutamaan, yang mana keutamaan itu hanya milik mereka yang kepadanya Allah telah menganugerahkannya. Iblis memiliki seluruh kualitas yang kalian sebutkan, namun ia secara universal diakui telah menjadi terkutuk. Keutamaan para nabi diindikasikan oleh fakta bahwa Allah memerintahkan para malaikat untuk bersujud kepada Adam; karena kondisi dari ia yang disembah adalah lebih tinggi daripada kondisi sang penyembah.

Jika mereka berargumen bahwa, sebagaimana seorang mukmin sejati lebih utama daripada Ka‘bah, tumpukan batu yang mati, meskipun ia bersujud di depannya, maka para malaikat bisa saja lebih utama daripada Adam, meskipun mereka bersujud di hadapannya, aku menjawab: “Tidak ada seorang pun yang mengatakan bahwa seorang mukmin bersujud kepada sebuah rumah atau altar atau dinding, namun semua orang mengatakan bahwa ia bersujud kepada Allah, dan diakui oleh semua orang bahwa para malaikat bersujud kepada Adam (Al-Qur’an, II: 34). Lantas, bagaimana Ka‘bah dapat dibandingkan dengan Adam? Seorang pengembara boleh menyembah Allah di atas punggung hewan yang ia tunggangi, dan ia dimaafkan jika wajahnya tidak menghadap ke arah Ka‘bah; dan, dengan cara yang sama, seseorang yang kehilangan arah di padang pasir, sehingga ia tidak dapat menentukan arah Ka‘bah, akan tetap menunaikan tugasnya ke arah mana pun ia menghadap untuk salat. Para malaikat tidak mengajukan alasan ketika mereka bersujud kepada Adam, dan satu-satunya yang mengajukan alasan bagi dirinya sendiri menjadi terkutuk.” Ini adalah bukti-bukti yang jelas bagi setiap orang yang memiliki wawasan.

Lagi-lagi, para malaikat setara dengan para nabi dalam pengetahuan tentang Allah, namun tidak dalam peringkat. Para malaikat tanpa nafsu, ketamakan, dan kejahatan; tabiat mereka hampa dari kemunafikan dan tipu daya, serta mereka secara instingtif taat kepada Allah; sedangkan nafsu adalah hambatan dalam tabiat manusia; dan manusia memiliki kecenderungan untuk melakukan dosa dan terkesan oleh kesia-siaan dunia ini; dan Setan memiliki begitu banyak kekuatan atas tubuh

mereka sehingga ia bersirkulasi bersama darah dalam pembuluh darah mereka; dan melekat erat pada mereka adalah jiwa rendah (*nafs*), yang menghasut mereka pada segala macam kejahatan. Oleh karena itu, seseorang yang tabiatnya memiliki seluruh karakteristik ini dan yang, terlepas dari kekerasan nafsunya, menahan diri dari kemaksiatan, dan terlepas dari ketamakannya ia melepaskan dunia ini, dan meskipun hatinya masih digoda oleh Setan, ia berbalik kembali dari dosa dan memalingkan wajahnya dari kebejatan sensual demi menyibukkan diri dengan pengabdian serta bertekun dalam kesalehan dan memujahadahi jiwa rendahnya serta berjuang melawan Setan, orang semacam itu pada realitasnya lebih utama daripada malaikat yang bukan merupakan medan tempur nafsu, dan secara alami tanpa keinginan akan makanan serta kesenangan, dan tidak memiliki kepedulian terhadap istri serta anak dan kaum kerabat, dan tidak perlu mencari sarana serta instrumen, dan tidak terserap dalam ambisi-ambisi yang korup.

Seorang Jibril, yang menyembah Allah selama ribuan tahun dengan harapan mendapatkan sebuah jubah kehormatan, dan kehormatan yang dianugerahkan kepadanya adalah bertindak sebagai perawat kuda Muhammad pada malam Mikraj—bagaimana mungkin ia lebih utama daripada seseorang yang mendisiplinkan dan memujahadahi jiwa rendahnya siang dan malam di dunia ini, sampai Allah memandangnya dengan rida dan menganugerahkan kepadanya rahmat untuk melihat Diri-Nya serta membebaskannya dari seluruh pikiran yang mengganggu? Ketika keangkuhan para malaikat melampaui segala batas, dan setiap orang dari mereka membanggakan kemurnian perilakunya serta berbicara dengan lidah yang tak terkendali dalam mencela umat manusia, Allah memutuskan bahwa Dia akan menunjukkan kepada mereka kondisi asli mereka. Dia oleh karena itu memerintahkan mereka memilih tiga orang pemimpin di antara mereka, yang di dalamnya mereka memiliki kepercayaan, untuk pergi ke bumi dan menjadi pengaturnya serta mereformasi penduduknya. Maka tiga malaikat dipilih, namun sebelum mereka sampai di bumi salah satu dari mereka mempersepsi kebobrokannya dan memohon kepada Allah agar membiarkannya kembali. Ketika dua malaikat lainnya tiba di bumi Allah mengubah tabiat mereka sehingga mereka merasakan keinginan akan makanan dan minuman serta cenderung pada nafsu, dan Allah menghukum mereka atas dasar itu, dan para malaikat terpaksa mengakui keutamaan umat manusia atas diri mereka sendiri.[128] Singkatnya, kaum pilihan di antara orang-orang beriman sejati lebih utama daripada kaum pilihan di antara para malaikat, dan orang beriman biasa lebih utama daripada malaikat biasa. Oleh karena itu manusia-manusia yang dijaga (*maʿṣúm*) dan dilindungi (*maḥfúẓ*) dari dosa adalah lebih mulia daripada Jibril dan Mikail, dan mereka yang tidak dijaga demikian adalah lebih baik daripada Malaikat Pencatat (*ḥafaẓa*) dan para Penulis yang mulia (*kirám-i kátibín*).

Sesuatu telah dikatakan mengenai subjek ini oleh setiap Syekh. Allah memberikan keutamaan kepada siapa yang Dia kehendaki, di atas siapa yang Dia kehendaki. Anda

128 Lihat QS. al-Baqarah: 96 dst.

harus mengetahui bahwa kewalian adalah sebuah misteri Ilahi yang tersingkap hanya melalui perilaku (*rawish*). Seorang wali hanya dikenal oleh seorang wali. Jika masalah ini dapat dibuat terang bagi seluruh orang yang berakal niscaya mustahil untuk membedakan sahabat dari musuh atau pakar spiritual dari orang dunia yang lalai. Oleh karena itu Allah berkehendak agar mutiara cinta-Nya diletakkan di dalam cangkang penghinaan populer dan dicampakkan ke dalam samudra penderitaan, agar mereka yang mencarinya dapat mempertaruhkan nyawa mereka karena harganya yang berharga dan menyelam ke dasar samudra kematian ini, di mana mereka akan memenangkan keinginan mereka atau mengakhiri kondisi kefanaan mereka.

8. Kaum Kharrází

Mereka adalah para pengikut Abú Sa‘íd al-Kharráz, yang menulis karya-karya brilian mengenai Tasawuf dan mencapai derajat tinggi dalam keterlepasan dari dunia. Beliau adalah orang pertama yang menjelaskan kondisi fana (*faná*) dan baka (*baqá*), dan beliau merangkum seluruh doktrinnya dalam dua istilah ini. Kini aku akan memaklumkan makna keduanya dan menunjukkan kekeliruan yang telah menimpa beberapa orang dalam hal ini, agar engkau mengetahui apa doktrin beliau dan apa yang dimaksud kaum Sufi ketika mereka menggunakan ekspresi-ekspresi yang lazim ini.

FASAL MENGENAI KEBAKAAN (*BAQÁ*) DAN KEFANAAN (*FANÁ*)

Engkau harus mengetahui bahwa fana dan baka memiliki satu makna dalam sains dan makna lainnya dalam mistisisme, dan bahwa kaum formalis (*ẓáḥiriyán*) lebih bingung oleh kata-kata ini daripada oleh istilah teknis kaum Sufi lainnya. Kebakaan dalam akseptasi ilmiah dan etimologisnya ada tiga macam: (1) kebakaan yang bermula dan berakhir dalam kefanaan, misal dunia ini, yang memiliki permulaan dan akan memiliki akhir, dan sekarang sedang baka; (2) kebakaan yang menjadi ada dan tidak akan pernah fana, yakni Surga dan Neraka serta akhirat beserta para penghuninya; (3) kebakaan yang selalu ada dan akan selalu ada, yakni kebakaan Allah dan atribut-atribut azali-Nya. Oleh karena itu, pengetahuan tentang fana terletak pada pengetahuanmu bahwa dunia ini akan musnah, dan pengetahuan tentang baka terletak pada pengetahuanmu bahwa akhirat adalah kekal.

Namun kebakaan dan kefanaan dari sebuah kondisi (*ḥál*) menandakan, misalnya, bahwa ketika kebodohan fana maka ilmu niscaya baka, dan bahwa ketika dosa fana maka ketakwaan baka, dan bahwa ketika seseorang memperoleh pengetahuan tentang ketakwaannya maka kelalaiannya (*ghaflat*) difanakan oleh zikir kepada Allah (*dhikr*), yakni ketika seseorang memperoleh pengetahuan tentang Allah dan menjadi baka dalam pengetahuan tentang-Nya maka ia fana dari (kehilangan sepenuhnya) kebodohan akan Dia, dan ketika ia fana dari kelalaian maka ia menjadi baka dalam zikir kepada-Nya, dan hal ini melibatkan pembuangan atribut-atribut tercela dan substitusi dengan atribut-atribut terpuji. Akan tetapi,

sebuah signifikasi yang berbeda dilekatkan pada istilah-istilah yang dimaksud oleh kaum pilihan di antara kaum Sufi. Mereka tidak merujuk ekspresi ini pada "ilmu" (*'ilm*) atau pada "kondisi" (*ḥál*), melainkan menerapkannya semata-mata pada derajat kesempurnaan yang dicapai oleh para wali yang telah bebas dari kepedihan mujahadah dan telah luput dari penjara "stasiun-stasiun" serta gejolak "kondisi-kondisi", dan yang pencariannya telah berakhir dalam penemuan, sehingga mereka telah melihat segala sesuatu yang terlihat, dan telah mendengar segala sesuatu yang terdengar, serta telah menemukan seluruh rahasia hati; dan mereka yang, karena menyadari ketidaksempurnaan dari penemuan mereka sendiri, telah berpaling dari segala sesuatu dan secara sengaja menjadi fana dalam objek keinginan, dan dalam esensi dari keinginan tersebut mereka telah kehilangan seluruh keinginan mereka sendiri, karena ketika seseorang menjadi fana dari atribut-atributnya maka ia mencapai kebakaan yang sempurna, ia tidak dekat maupun jauh, bukan orang asing maupun intim, tidak sadar maupun mabuk, tidak terpisah maupun bersatu; ia tidak memiliki nama, atau tanda, atau merek, atau bekas.

Singkatnya, kefanaan yang nyata dari segala sesuatu melibatkan kesadaran akan ketidaksempurnaan hal tersebut dan ketiadaan keinginan terhadapnya, bukan sekadar seseorang berkata, ketika ia menyukai sesuatu, "Aku baka di dalamnya," atau ketika ia membencinya, ia berkata, "Aku fana darinya"; karena kualitas-kualitas ini adalah karakteristik dari seseorang yang masih mencari. Dalam fana tidak ada cinta atau benci, dan dalam baka tidak ada kesadaran akan persatuan atau perpisahan. Beberapa orang secara keliru membayangkan bahwa fana menandakan hilangnya esensi dan kehancuran personalitas, dan bahwa baka menunjukkan kebakaan Allah di dalam Manusia; kedua gagasan ini adalah absurd. Di India aku pernah berselisih mengenai subjek ini dengan seorang pria yang mengklaim mahir dalam tafsir Al-Qur'an dan teologi. Ketika aku memeriksa pretensinya, aku mendapati bahwa ia tidak tahu apa-apa tentang fana dan baka, serta ia tidak dapat membedakan yang azali dari yang fenomenal. Banyak Sufi jahil menganggap bahwa fana total (*faná-yi kulliyyat*) adalah mungkin, namun ini adalah kesalahan yang nyata, karena kefanaan dari bagian-bagian yang berbeda dari sebuah substansi material (*ţínatí*) tidak akan pernah bisa terjadi. Aku bertanya kepada orang-orang jahil dan keliru ini: "Apa yang kalian maksud dengan jenis fana ini?" Jika mereka menjawab, "Kefanaan substansi" (*faná-yi 'ayn*), itu mustahil; dan jika mereka menjawab, "Kefanaan atribut," hal itu hanya mungkin sejauh satu atribut dapat difanakan melalui kebakaan atribut lainnya, di mana kedua atribut tersebut milik Manusia; namun adalah absurd untuk menduga bahwa siapa pun dapat baka melalui atribut individu lainnya. Kaum Nestorian di Rúm dan kaum Kristen berpendapat bahwa Maryam memfanakan seluruh atribut kemanusiaan (*awṣáf-i násútí*) melalui mujahadah dan bahwa kebakaan Ilahi menjadi terpaut padanya, sehingga ia dijadikan baka melalui kebakaan Allah, dan bahwa Yesus adalah hasil darinya, serta bahwa Yesus pada asalnya tidak tersusun dari bahan kemanusiaan, karena kebakaannya dihasilkan oleh realisasi dari kebakaan Allah;

dan bahwa, sebagai konsekuensi dari hal ini, ia dan ibunya serta Allah semuanya baka melalui satu kebakaan, yang bersifat azali dan merupakan atribut Allah. Semua ini selaras dengan doktrin sekte-sekte antropomorfis dari kaum *Ḥashwiyya*, yang mempertahankan bahwa esensi Ilahi adalah lokus bagi fenomena (*maḥall-i ḥawádith*) dan bahwa Yang Azali dapat memiliki atribut-atribut fenomenal. Aku bertanya kepada semua orang yang memaklumkan prinsip tersebut: “Apa perbedaan antara pandangan bahwa Yang Azali adalah lokus bagi yang fenomenal dengan pandangan bahwa yang fenomenal adalah lokus bagi Yang Azali, atau antara pernyataan bahwa Yang Azali memiliki atribut fenomenal dengan pernyataan bahwa yang fenomenal memiliki atribut azali?” Doktrin-doktrin semacam itu melibatkan materialisme (*dahr*) dan menghancurkan bukti tentang tabiat fenomenal dari alam semesta, serta memaksa kita untuk mengatakan bahwa baik Sang Pencipta maupun ciptaan-Nya adalah azali atau keduanya adalah fenomenal, atau bahwa apa yang diciptakan dapat bercampur dengan apa yang tidak diciptakan, dan bahwa apa yang tidak diciptakan dapat turun ke dalam apa yang diciptakan. Jika, sebagaimana mereka tidak dapat mengelak untuk mengakuinya, ciptaan itu bersifat fenomenal, maka Pencipta mereka pun niscaya fenomenal, karena lokus dari sesuatu adalah seperti substansinya; jika lokus (*maḥall*) itu fenomenal, maka secara logis isi dari lokus tersebut (*ḥáll*) adalah fenomenal juga. Singkatnya, ketika satu hal terpaut dan bersatu serta bercampur dengan yang lain, maka kedua hal tersebut secara prinsip adalah satu.

Oleh karena itu, kebakaan dan kefanaan kita adalah atribut dari diri kita sendiri, dan menyerupai satu sama lain dalam hal kedudukannya sebagai atribut kita. Fana adalah kefanaan dari satu atribut melalui kebakaan atribut lainnya. Seseorang dapat berbicara, bagaimanapun, tentang sebuah kefanaan yang independen dari kebakaan, dan juga tentang sebuah kebakaan yang independen dari kefanaan: dalam kasus itu fana berarti “kefanaan dari seluruh pengingatan akan yang-lain”, dan baka berarti “kebakaan dari zikir kepada Allah” (*baqá-yi dhikr-i ḥaqq*). Barangsiapa yang fana dari kehendaknya sendiri maka ia baka dalam kehendak Allah, karena kehendakmu fana sedangkan kehendak Allah adalah abadi: ketika engkau berdiri dengan kehendakmu sendiri maka engkau berdiri dengan fana, namun ketika engkau dikendalikan secara mutlak oleh kehendak Allah maka engkau berdiri dengan baka. Demikian pula, kekuatan api mengubah kualitas apa pun yang jatuh ke dalamnya menjadi kualitasnya sendiri, dan pastilah kekuatan kehendak Allah lebih besar daripada kekuatan api; namun api hanya mempengaruhi kualitas besi tanpa mengubah substansinya, karena besi tidak akan pernah bisa menjadi api.

FASAL

Seluruh Syekh telah memberikan isyarat-isyarat halus mengenai subjek ini. Abú Sa’íd al-Kharráz, penulis doktrin ini, berkata: “Fana adalah kefanaan dari kesadaran akan kemanusiaan (*‘ubúdiyyat*), dan baka adalah kebakaan dalam kontemplasi

akan ketuhanan (*iláhiyyat*)," yakni merupakan sebuah ketidaksempurnaan untuk menyadari dalam tindakan seseorang bahwa ia adalah seorang manusia, dan seseorang mencapai kemanusiaan sejati (*bandagí*) ketika ia tidak menyadari tindakannya tersebut, melainkan fana sehingga tidak melihatnya, dan menjadi baka melalui menyaksikan tindakan Allah. Maka seluruh tindakan seseorang dirujuk kepada Allah, bukan kepada diri sendiri, dan sejauh tindakan manusia yang terhubung dengan dirinya sendiri adalah tidak sempurna, maka tindakan-tindakan yang dipautkan padanya oleh Allah adalah sempurna. Oleh karena itu, ketika seseorang menjadi fana dari hal-hal yang bergantung pada dirinya sendiri, ia menjadi baka melalui keindahan Ketuhanan. Abú Ya'qúb al-Nahrajúrí berkata: "Kehambaan sejati seseorang (*'ubúdiyyat*) terletak dalam fana dan baka," karena tidak ada orang yang mampu mengabdi kepada Allah dengan ketulusan sampai ia melepaskan seluruh kepentingan diri sendiri: oleh karena itu melepaskan sifat kemanusiaan (*ádamiyyat*) adalah fana, dan menjadi tulus dalam kehambaan adalah baka. Dan Ibráhím bin Shaybán berkata: "Sains mengenai fana dan baka bertumpu pada ketulusan (*ikhláṣ*) dan keesaan (*wáḥidiyyat*) serta kehambaan yang sejati; selain itu adalah kesalahan dan bid'ah," yakni ketika seseorang mengakui keesaan Allah ia merasa dirinya dikuasai oleh kemahakuasaan Allah, dan seseorang yang dikuasai (*maghlúb*) adalah fana dalam keagungan penakluknya; dan ketika kefanaannya terpenuhi secara benar atasnya, ia mengakui kelemahannya dan tidak melihat sumber daya lain kecuali untuk mengabdi kepada Allah, serta mencoba memenangkan keridaan-Nya (*ridhá*). Dan barangsiapa yang menjelaskan istilah-istilah ini secara berbeda, yakni fana sebagai bermakna "kefanaan substansi" dan baka sebagai bermakna "kebakaan Allah (di dalam Manusia)", ia adalah seorang bid'ah dan seorang Kristen, sebagaimana telah dinyatakan di atas.

Kini aku, 'Alí bin 'Uthmán al-Jullábí, memaklumkan bahwa seluruh ucapan ini saling berdekatan maknanya, meskipun berbeda dalam ekspresinya; dan inti sejatinya adalah ini, bahwa fana datang kepada seseorang melalui visi terhadap keagungan Allah dan melalui penyingkapan kemahakuasaan Ilahi pada hatinya, sehingga dalam perasaan yang meluap-luap akan keagungan-Nya, dunia ini dan akhirat terhapus dari pikirannya, dan "kondisi-kondisi" serta "stasiun-stasiun" tampak hina dalam pandangan pikirannya yang beraspirasi luhur, dan apa yang ditunjukkan kepadanya dari anugerah mukjizat lenyap menjadi ketiadaan: ia menjadi mati terhadap nalar dan nafsu sekaligus, bahkan mati terhadap kefanaan itu sendiri; dan dalam fana-nya fana (*fana al-fana*) tersebut lidahnya memaklumkan Allah, serta pikiran dan tubuhnya rendah dan hina, sebagaimana pada mulanya ketika keturunan Adam dikeluarkan dari tulang rusuknya tanpa percampuran kejahatan dan mengambil janji kehambaan kepada Allah (Al-Qur'an, VII: 172).

Demikianlah prinsip-prinsip fana dan baka. Aku telah mendiskusikan sebagian dari subjek ini dalam bab mengenai Kefakiran dan Tasawuf, dan di mana pun istilah-istilah ini muncul dalam karya ini, mereka mengandung makna yang telah aku jelaskan.

9. Kaum Khafífí

Mereka adalah para pengikut Abú ‘Abdalláh Muḥammad bin Khafíf dari Syiraz, seorang mistikus terkemuka pada zamannya dan penulis risalah-risalah masyhur mengenai berbagai cabang Tasawuf. Beliau adalah seorang pria dengan pengaruh spiritual yang besar, dan tidak dituntun oleh nafsu-nafsunya. Aku telah mendengar bahwa beliau melakukan empat ratus pernikahan. Hal ini disebabkan fakta bahwa beliau adalah keturunan bangsawan, dan bahwa setelah pertobatannya penduduk Syiraz memberikan penghormatan besar kepadanya, dan putri-putri raja serta bangsawan berkeinginan untuk menikah dengannya demi keberkahan yang akan mengalir kepada mereka. Beliau terbiasa memenuhi keinginan mereka, dan kemudian menceraikan mereka sebelum persetubuhan pernikahan terjadi. Namun dalam perjalanan hidupnya, empat puluh istri, yang bagi beliau adalah orang asing (*bégána*), dua atau tiga orang sekaligus, terbiasa melayani beliau sebagai penata tempat tidur (*khádimán-i firásh*), dan salah satu dari mereka—ia adalah putri dari seorang wazir—hidup bersama beliau selama empat puluh tahun.

Aku telah mendengar dari Abu ’l-Ḥasan ‘Alí bin Bakrán dari Syiraz bahwa suatu hari beberapa dari istrinya berkumpul, dan masing-masing menceritakan sebuah kisah tentang beliau. Mereka semua sepakat bahwa mereka tidak pernah melihat beliau tunduk pada hawa nafsu. Hingga saat itu masing-masing dari mereka percaya bahwa ia diperlakukan secara khusus dalam hal ini, dan ketika mereka mengetahui bahwa perilaku sang Syekh adalah sama terhadap mereka semua, mereka takjub dan ragu apakah hal itu benar adanya. Oleh karena itu, mereka mengirim dua orang di antara mereka untuk menanyai putri sang wazir, yang merupakan istri kesayangannya, mengenai urusan sang Syekh dengannya. Ia menjawab: “Ketika Syekh menikahiku dan aku diberitahu bahwa beliau akan mengunjungiku malam itu, aku menyiapkan perjamuan yang lezat dan menghiasi diriku dengan tekun. Segera setelah beliau datang dan makanan dihidangkan, beliau memanggilku dan menatap sejenak pertama-tama ke arahku dan kemudian ke arah makanan tersebut. Kemudian beliau memegang tanganku dan menariknya ke dalam lengan bajunya. Dari dada hingga pusarnya terdapat lima belas simpul (*‘aqd*) yang tumbuh di perutnya. Beliau berkata, ‘Tanyakan padaku apakah simpul-simpul ini’; maka aku bertanya kepadanya dan beliau menjawab, ‘Ini adalah simpul-simpul yang terbentuk oleh cobaan dan kepedihan dari pantanganku dalam melepaskan wajah seperti ini dan hidangan seperti ini.’ Beliau tidak berkata apa-apa lagi, lalu pergi; dan itulah seluruh keintimanku dengan beliau.”

Bentuk dari doktrinnya dalam Tasawuf adalah “keabsenan” (*ghaybat*) dan “hadirat” (*ḥudhúr*). Aku akan menjelaskannya sejauh yang dimungkinkan.

FASAL MENGENAI KEABSENAN (*GHAYBAT*) DAN HADIRAT (*ḤUDHÚR*)

Istilah-istilah ini, meskipun tampak berlawanan satu sama lain, mengekspresikan makna yang sama dari sudut pandang yang berbeda. “Hadirat” adalah “hadirnya hati”, sebagai bukti dari iman intuisional (*yaqín*), sehingga apa yang tersembunyi

darinya memiliki kekuatan yang sama dengan apa yang terlihat olehnya. "Keabsenan" adalah "absennya hati dari segala sesuatu kecuali Allah" sedemikian rupa sehingga ia menjadi absen dari dirinya sendiri dan bahkan absen dari keabsenannya sendiri, sehingga ia tidak lagi memandang dirinya sendiri; dan tanda dari kondisi ini adalah penarikan diri dari seluruh otoritas formal (*ḥukm-i rusúm*), sebagaimana ketika seorang nabi secara Ilahi dijaga dari apa yang tidak sah. Oleh karena itu, keabsenan dari diri sendiri adalah hadirat bersama Allah, dan begitu pula sebaliknya. Allah adalah tuan dari hati manusia: ketika sebuah ekstase Ilahi (*jadhbat*) menguasai hati sang pencari, maka keabsenan hatinya menjadi setara dengan hadiratnya (bersama Allah); persekutuan (*shirkat*) dan pembagian (*qismat*) menghilang, dan hubungan dengan "diri" berakhir, sebagaimana salah seorang Syekh telah berkata dalam bait syair—

أَنْتَ الْمَلِيكُ لِقَلْبِي لَا شَرِيكَ لَهُ ۞ فَكَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يَبْدُو لَهُ قِسَمُ؟

"Engkaulah Tuhan bagi hatiku,
Tanpa sekutu apa pun: lantas, bagaimana ia bisa terbagi?"

Sejauh Allah adalah satu-satunya tuan bagi hati, Dia memiliki kekuasaan mutlak untuk menjaganya absen atau hadir sesuai kehendak-Nya, dan, dalam kaitannya dengan esensi dari kasus ini, hal ini adalah seluruh argumen bagi doktrin dari orang-orang kesayangan-Nya; namun ketika sebuah pembedaan dibuat, para Syekh memegang berbagai pendapat mengenai subjek tersebut, sebagian lebih menyukai "hadirat" daripada "keabsenan", sementara yang lain memaklumkan bahwa "keabsenan" lebih utama daripada "hadirat".

Terdapat kontroversi yang sama sebagaimana mengenai kesadaran dan kemabukan, yang telah aku jelaskan di atas; namun istilah-istilah ini (sadar dan mabuk) menunjukkan bahwa atribut-atribut manusia masih menetap, sedangkan "keabsenan" dan "hadirat" menunjukkan bahwa atribut manusia telah fana: oleh karena itu istilah yang terakhir ini pada realitasnya lebih luhur. "Keabsenan" lebih disukai daripada "hadirat" oleh Ibnu 'Aṭá, Ḥusayn bin Manṣúr (al-Ḥalláj), Abú Bakr Shiblí, Bundár bin al-Ḥusayn, Abú Ḥamza dari Baghdád, Sumnún al-Muḥibb, dan sejumlah Syekh dari Irak. Mereka berkata: "Engkau sendiri adalah hijab terbesar dari seluruh hijab antara engkau dan Allah: ketika engkau telah menjadi absen dari dirimu sendiri, keburukan-keburukan yang tersirat dalam wujudmu difanakan di dalammu, dan kondisimu mengalami perubahan fundamental: 'stasiun-stasiun' para pemula menjadi hijab bagimu, dan 'kondisi-kondisi' mereka yang mencari Allah menjadi sumber kerusakan bagimu; matamu tertutup bagi dirimu sendiri dan bagi segala sesuatu yang selain Allah, dan atribut kemanusiaanmu dihanguskan oleh nyala kedekatan kepada Allah (*qurbat*).

Inilah kondisi 'keabsenan' yang sama di mana Allah mengeluarkanmu dari tulang rusuk Adam, dan menyebabkanmu mendengar firman luhur-Nya, serta membedakanmu dengan jubah kehormatan Tauhid dan pakaian kontemplasi; selama engkau absen dari dirimu sendiri, engkau hadir bersama Allah secara berhadapan, namun ketika engkau menjadi hadir dengan atributmu sendiri, engkau

menjadi absen dari kedekatanmu kepada Allah. Oleh karena itu ‘hadirat’-mu adalah kebinasaanmu. Inilah makna dari firman Allah,

وَلَقَدْ جِئْتُمُوْنَا فُرَادٰى كَمَا خَلَقْنٰكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ

‘Dan sesungguhnya kamu datang kepada Kami sendiri-sendiri sebagaimana Kami ciptakan kamu pada mulanya’” (QS. al-An’am: 94). Di sisi lain, Ḥárith Muḥásibí, Junayd, Sahl bin ‘Abdalláh, Abú Ja‘far Ḥaddád,[129] Ḥamdún al-Qaṣṣár, Abú Muḥammad Jurayrí, Ḥuṣrí, Muḥammad bin Khafíf yang merupakan penulis doktrin ini, dan lainnya berpendapat bahwa “hadirat” lebih utama daripada “keabsenan”. Mereka berargumen bahwa sejauh seluruh keunggulan terikat pada “hadirat”, dan sejauh “keabsenan” dari diri sendiri adalah jalan yang menuntun menuju “hadirat” bersama Allah, maka jalan tersebut menjadi sebuah ketidaksempurnaan setelah engkau sampai pada tujuan. “Hadirat” adalah buah dari “keabsenan”, namun cahaya apa yang dapat ditemukan dalam “keabsenan” tanpa “hadirat”? Seseorang niscaya harus melepaskan kelalaian agar, melalui sarana “keabsenan” ini, ia dapat mencapai “hadirat”; dan ketika ia telah mencapai tujuannya, sarana yang dengannya ia mencapainya tidak lagi memiliki nilai apa pun.

لَيْسَ الْغَائِبُ مَنْ غَابَ عَنْ وَطَنِهِ ۞ بَلِ الْغَائِبُ مَنْ غَابَ عَنْ كُلِّ شَهْوَةٍ
وَلَيْسَ الْحَاضِرُ مَنْ لَا شَهْوَةَ لَهُ ۞ بَلِ الْحَاضِرُ مَنْ لَا قَلْبَ لَهُ عَنِ الدُّنْيَا
فَكَانَتْ شَهْوَتُهُ مُتَعَلِّقَةً بِاللهِ وَحْدَهُ...

“Orang yang ‘absen’ bukanlah ia yang absen dari negerinya,
Melainkan ia yang absen dari seluruh keinginan.
Orang yang ‘hadir’ bukanlah ia yang tidak memiliki keinginan,
Melainkan ia yang tidak memiliki hati (tidak ada pikiran tentang duniawi),
Sehingga keinginannya selalu terpancang pada Allah.”

Adalah sebuah kisah masyhur bahwa salah seorang murid Dhu ’l-Nún berangkat mengunjungi Abú Yazíd. Ketika ia sampai di sel Abú Yazíd dan mengetuk pintu, Abú Yazíd berkata: “Siapakah engkau, dan siapakah yang ingin engkau temui?” Ia menjawab: “Abú Yazíd.” Abú Yazíd berkata: “Siapakah Abú Yazíd, dan di manakah dia, serta benda apakah dia? Aku telah mencari Abú Yazíd untuk waktu yang lama, namun aku belum menemukannya.” Ketika murid tersebut kembali kepada Dhu ’l-Nún dan menceritakan apa yang telah terjadi, Dhu ’l-Nún berkata: “Saudaraku Abú Yazíd telah hilang bersama mereka yang hilang di dalam Allah.” Seseorang tertentu mendatangi Junayd dan berkata: “Hadir-lah bersamaku sejenak agar aku dapat berbicara kepadamu.” Junayd menjawab: “Wahai anak muda, engkau menuntut dariku sesuatu yang telah lama aku cari. Selama bertahun-tahun aku telah berharap untuk menjadi hadir bersama diriku sendiri sejenak, namun aku tidak bisa; lantas, bagaimana aku bisa hadir bersamamu saat ini?” Oleh karena itu, “keabsenan” melibatkan kesedihan karena terhijab, sementara “hadirat” melibatkan sukacita

129 *Nafaḥát*, No. 201.

karena penyingkapan (*revelation*), dan kondisi yang pertama tidak akan pernah bisa setara dengan yang terakhir. Syekh Abú Sa'íd berkata mengenai subjek ini—

تَقَشَّعَ غَيْمُ الْهَجْرِ عَنْ قَمَرِ الْحُبِّ ۞ وَأَسْفَرَ نُورُ الصُّبْحِ عَنْ ظُلَمَةِ الْغَيْبِ

"Awan-awan perpisahan telah dibersihkan dari rembulan cinta,
Dan cahaya pagi telah bersinar dari kegelapan yang Gaib."

Pembedaan yang dibuat oleh para Syekh antara dua istilah ini bersifat mistis, dan secara lahiriah semata-mata bersifat verbal, karena keduanya tampak kurang lebih sama. Hadir bersama Allah adalah absen dari diri sendiri—apa perbedaannya?—dan seseorang yang tidak absen dari dirinya sendiri berarti tidak hadir bersama Allah. Demikianlah, sejauh ketidaksabaran Ayub dalam penderitaannya tidak terpancar dari dirinya sendiri, melainkan sebaliknya ia saat itu sedang absen dari dirinya sendiri, Allah tidak membedakan ketidaksabarannya dari kesabaran, dan ketika ia berseru,

وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ

"(Ingatlah) Nabi Ayyub ketika dia berdoa kepada Tuhannya, 'Sesungguhnya aku telah ditimpa penyakit, padahal Engkau adalah Yang Maha Penyayang di antara semua yang penyayang" (QS. al-Anbiya: 83), Allah berfirman, "Sesungguhnya Kami dapati dia seorang yang sabar." Ini jelas merupakan sebuah penilaian yang didasarkan pada hakikat esensial dari kasus tersebut (*ḥukm ba-'ayn*). Diriwayatkan bahwa Junayd berkata: "Untuk suatu masa aku berada sedemikian rupa sehingga para penghuni langit dan bumi menangisi kebingunganku (*ḥayrat*); kemudian, lagi-lagi, aku menjadi sedemikian rupa sehingga aku menangisi keabsenan mereka (*ghaybat*); dan sekarang kondisiku sedemikian rupa sehingga aku tidak memiliki pengetahuan baik tentang mereka maupun tentang diriku sendiri." Ini adalah indikasi yang sangat luar biasa mengenai "hadirat".

Aku telah menjelaskan secara ringkas makna "hadirat" dan "keabsenan" agar engkau mengenal doktrin kaum Khafífí, dan juga mengetahui dalam pengertian apa istilah-istilah ini digunakan oleh kaum Sufi.

10. Kaum Sayyárí

Mereka adalah para pengikut Abu 'l-Abbas al-Sayyárí, Imam dari Merv. Beliau terpelajar dalam seluruh sains dan bergaul dengan Abú Bakr al-Wásiṭí. Pada saat ini beliau memiliki banyak pengikut di Nasá dan Merv. Mazhab Tasawufnya adalah satu-satunya yang menjaga doktrin aslinya tetap tidak berubah, dan penyebab dari fakta ini adalah bahwa Nasá dan Merv tidak pernah tanpa seseorang yang mengakui otoritasnya dan menjaga agar para pengikutnya mempertahankan doktrin pendiri mereka. Kaum Sayyárí dari Nasá melakukan diskusi dengan kaum dari Merv melalui sarana surat-menyurat, dan aku telah melihat bagian dari korespondensi ini di Merv; ia sangat bagus. Pemaparan mereka didasarkan pada "persatuan" (*jam'*) dan "perpisahan" (*tafriqa*). Kata-kata ini umum bagi seluruh ilmuwan dan digunakan oleh para spesialis dalam setiap cabang pembelajaran sebagai sarana untuk

membuat penjelasan mereka dapat dipahami, namun mereka mengandung makna yang berbeda dalam setiap kasus. Demikianlah, dalam aritmatika *jam‘* menunjukkan penambahan dan *tafriqa* pengurangan angka; dalam tata bahasa *jam‘* adalah persesuaian kata-kata dalam derivasi, sedangkan *tafriqa* adalah perbedaan makna; dalam hukum *jam‘* adalah analogi (*qiyás*) dan *tafriqa* adalah karakteristik dari teks otoritatif (*ṣifát-i nuṣṣ*), atau *jam‘* adalah teks dan *tafriqa* adalah analogi; dalam ketuhanan *jam‘* menunjukkan atribut esensial dan *tafriqa* atribut formal dari Allah. [130] Namun kaum Sufi tidak menggunakan istilah-istilah ini dalam signifikasi apa pun yang telah aku sebutkan. Sekarang, oleh karena itu, aku akan menjelaskan makna yang dipautkan padanya oleh kaum Sufi dan berbagai pendapat para Syekh mengenai subjek ini.

DISKURSUS MENGENAI PERSATUAN (*JAM‘*) DAN PERPISAHAN (*TAFRIQA*)

Allah menyatukan seluruh umat manusia dalam seruan-Nya, sebagaimana Dia berfirman, “Dan Allah menyeru ke negeri keselamatan (*darussalam*)”; kemudian Dia memisahkan mereka dalam hal bimbingan Ilahi, dan berfirman, “dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus” (Al-Qur’an, X: 25). Dia menyeru mereka semua, dan mengusir sebagian sesuai dengan manifestasi kehendak-Nya; Dia menyatukan mereka semua dan memberikan sebuah perintah, lalu memisahkan mereka, menolak sebagian dan membiarkan mereka tanpa pertolongan, namun menerima yang lain dan menganugerahkan kepada mereka bantuan Ilahi; kemudian sekali lagi Dia menyatukan sejumlah orang dan memisahkan mereka, memberikan kepada sebagian keterjagaan dari dosa dan kepada yang lain kecenderungan terhadap kejahatan. Oleh karena itu misteri sejati dari persatuan adalah pengetahuan dan kehendak Allah, sementara perpisahan adalah manifestasi dari apa yang Dia perintahkan dan larang: misal, Dia memerintahkan Ibrahim untuk menyembelih Ismail, namun menghendaki agar ia tidak melakukannya; dan Dia memerintahkan Iblis untuk bersujud kepada Adam, namun menghendaki sebaliknya; dan Dia memerintahkan Adam untuk tidak memakan gandum, namun menghendaki bahwa ia memakannya; dan seterusnya.

Persatuan adalah apa yang Dia satukan dengan atribut-atribut-Nya, dan perpisahan adalah apa yang Dia pisahkan dengan tindakan-tindakan-Nya. Seluruh hal ini melibatkan penghentian kehendak manusia dan penegasan kehendak Ilahi sedemikian rupa sehingga mengecualikan seluruh inisiatif personal. Berkaitan dengan apa yang telah dikatakan mengenai subjek persatuan dan perpisahan, seluruh kaum Suni, kecuali kaum Mutazilah, bersepakat dengan para Syekh Sufi, namun pada titik ini mereka mulai bercabang, sebagian menerapkan istilah-istilah yang dimaksud pada Keesaan Ilahi (*tawḥíd*), sebagian pada atribut Ilahi, dan sebagian lagi pada tindakan Ilahi. Mereka yang merujuk pada Keesaan Ilahi berkata bahwa terdapat dua derajat persatuan, satu dalam atribut Allah dan yang lainnya dalam atribut Manusia. Yang pertama adalah misteri Tauhid (*tawḥíd*), di mana

130 Untuk perbedaan antara *ṣifát-i dhát* dan *ṣifát-i fi‘l* lihat Dozy, *Supplément*, ii, 810.

tindakan manusia sama sekali tidak memiliki bagian; yang terakhir menunjukkan pengakuan akan Keesaan Ilahi dengan keyakinan tulus dan ketetapan hati yang tak tergoyahkan. Inilah opini dari Abú 'Alí al-Rúdbárí. Mereka yang, lagi-lagi, merujuk istilah-istilah ini pada atribut Ilahi berkata bahwa persatuan adalah atribut Allah, dan perpisahan adalah tindakan Allah di mana Manusia tidak ikut bekerja sama, karena Allah tidak memiliki saingan dalam Ketuhanan. Oleh karena itu persatuan hanya dapat dirujuk pada substansi dan atribut-Nya, karena persatuan adalah kesetaraan dalam masalah fundamental (*al-taswiyat fi 'l-aṣl*), dan tidak ada dua hal yang setara dalam hal keazalian kecuali substansi-Nya dan atribut-Nya, yang mana, ketika mereka dipisahkan melalui analisis ekspositori (*'ibárat ú tafṣíl*), mereka tidaklah bersatu. Hal ini bermakna bahwa Allah memiliki atribut-atribut azali, yang khas bagi-Nya dan menetap melalui-Nya; dan bahwa Dia serta atribut-Nya bukanlah dua hal, karena Keesaan-Nya tidak menerima perbedaan dan jumlah. Atas dasar ini, persatuan adalah mustahil kecuali dalam pengertian yang diindikasikan di atas.

Perpisahan dalam predikament (*al-tafriqat fi 'l-ḥukm*) merujuk pada tindakan-tindakan Allah, yang semuanya terpisah dalam hal ini. Predikament yang satu adalah wujud (*wujúd*); yang lainnya, ketiadaan (*'adam*), namun sebuah ketiadaan yang mampu untuk menjadi wujud; yang lainnya, fana (*faná*), dan yang lainnya baka (*baqá*). Ada sebagian orang, lagi-lagi, yang merujuk istilah-istilah ini pada ilmu (*'ilm*) dan berkata bahwa persatuan adalah pengetahuan tentang Keesaan Ilahi dan perpisahan adalah pengetahuan tentang ketetapan-ketetapan Ilahi: maka teologi adalah persatuan dan yurisprudensi adalah perpisahan. Salah seorang Syekh telah berkata, dengan maksud yang sama: "Persatuan adalah apa yang disepakati oleh para teolog (*ahl al-'ilm*), dan perpisahan adalah apa yang mereka perselisihkan." Lagi-lagi, seluruh mistikus Sufi, kapan pun mereka menggunakan istilah "perpisahan" dalam perjalanan pemaparan dan isyarat mereka, mereka memautkan padanya makna "tindakan-tindakan manusia" (*makásib*), misal mujahadah, dan dengan "persatuan" mereka menandakan "anugerah-anugerah Ilahi" (*mawáhib*), misal kontemplasi. Apa pun yang diperoleh melalui sarana mujahadah adalah "perpisahan", dan apa pun yang semata-mata merupakan hasil dari karunia dan bimbingan Ilahi adalah "persatuan". Merupakan kemuliaan Manusia bahwa, sementara tindakannya eksis dan mujahadah dimungkinkan, ia harus melarikan diri melalui kebaikan Allah dari ketidaksempurnaan tindakannya sendiri, dan harus mendapati tindakannya tersebut terserap di dalam karunia-karunia Allah, sehingga ia bergantung sepenuhnya pada Allah dan menyerahkan seluruh atributnya pada pengaturan-Nya serta merujuk seluruh tindakannya kepada-Nya dan tidak satu pun kepada dirinya sendiri, sebagaimana Jibril memberi tahu Rasul bahwa Allah berfirman: "Hamba-Ku senantiasa mencari akses kepada-Ku melalui sarana amal-amal sunnah sampai Aku mencintainya; dan ketika Aku mencintainya, maka Aku adalah telinganya dan matanya dan tangannya dan hatinya dan lidahnya: melalui Aku ia mendengar dan melihat dan berbicara serta menggenggam," yakni, dalam mengingat Aku ia terpesona oleh pengingatan (*dhikr*) akan Aku, dan "perolehan"-

nya sendiri (*kasb*) telah fana sehingga tidak memiliki bagian dalam pengingatannya, dan pengingatan-Ku menguasai pengingatannya, serta hubungan kemanusiaan (*ádamiyyat*) sepenuhnya dihilangkan dari pengingatannya: maka pengingatan-Ku adalah pengingatannya, dan dalam ekstasenya ia menjadi bahkan laksana Abú Yazíd pada saat ketika beliau berkata: “Maha Suci aku! betapa agung martabatku!” Kata-kata ini adalah tanda lahiriah dari ucapannya, namun pembicaranya adalah Allah. Demikian pula, Rasul bersabda: “Allah berbicara melalui lidah ‘Umar.” Faktanya adalah bahwa ketika kemahakuasaan Ilahi memanifestasikan kekuasaannya atas kemanusiaan, ia men-transpor seorang manusia keluar dari wujudnya sendiri, sehingga ucapannya menjadi ucapan Allah. Namun mustahil bahwa Allah bercampur (*imtizáj*) dengan makhluk ciptaan atau dijadikan satu (*ittiḥád*) dengan perbuatan-Nya atau menjadi inkarnasi (*ḥáll*) dalam segala hal: Allah Maha Tinggi jauh di atas hal tersebut, dan jauh di atas apa yang kaum sesat nisbatkan kepada-Nya.

Memungkinkan saja, kalau begitu, bahwa cinta Allah memegang kekuasaan mutlak atas hati hamba-Nya, dan bahwa nalar serta fakultas alaminya terlalu lemah untuk menopang ekstase dan intensitasnya, serta bahwa ia kehilangan seluruh kendali atas kekuatannya untuk bertindak (*kasb*). Kondisi ini disebut “persatuan”. [131] Di sinilah terhubung seluruh mukjizat luar biasa (*i‘jáz*) dan tindakan-tindakan anugerah mukjizat (*karámát*). Seluruh tindakan biasa adalah “perpisahan”, dan seluruh tindakan yang melanggar kebiasaan adalah “persatuan”. Allah menganugerahkan mukjizat ini kepada para nabi dan wali-Nya, serta merujuk tindakan-Nya kepada mereka dan tindakan mereka kepada Diri-Nya sendiri, sebagaimana Dia telah berfirman: “Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepadamu, sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah” (Al-Qur’an, XLVIII: 10), dan lagi: “Barangsiapa yang menaati Rasul itu, sesungguhnya ia telah menaati Allah” (Al-Qur’an, IV: 80). Oleh karena itu, para wali-Nya bersatu (*mujtami‘*) melalui perasaan batin mereka (*asrár*) dan terpisah (*muftariq*) melalui perilaku lahiriah mereka, sehingga cinta mereka kepada Allah diperkuat oleh persatuan internal, dan pemenuhan tugas mereka yang benar sebagai hamba Allah dijamin oleh perpisahan eksternal mereka. Seorang Syekh agung tertentu berkata—

حَقَّقْتُ مَا فِي نَفْسِي فَنَاجَاكَ سِرِّي فِي الْغَيْبِ ۞ وَنَحْنُ مُجْتَمِعُونَ فِي وَجْهٍ، وَمُتَفَرِّقُونَ فِي وَجْهٍ آخَرَ
وَإِنْ حَجَبَتْكَ الْأَهْوَالُ عَنْ لَمْحِ طَرْفِي ۞ فَقَدْ أَدْنَاكَ الْوَجْدُ مِنْ سِرِّي وَلُبِّي

“Aku telah merealisasikan apa yang ada di dalam diriku, dan lidahku telah bermunajat kepada-Mu secara rahasia,
Dan kita bersatu dalam satu aspek, namun kita terpisah dalam aspek yang lain.
Meskipun kedahsyatan telah menyembunyikan-Mu dari kerlingan mataku,
Ekstase telah menjadikan-Mu dekat dengan bagian terdalam diriku.”[132]

131 Di sini penulis mengilustrasikan makna “persatuan” dan “perpisahan” melalui tindakan Muhammad ketika beliau melempar kerikil ke mata orang-orang kafir di Badr, dan melalui tindakan Daud ketika ia membunuh Jalut. Lihat hal. 185 di atas.

132 Kata-kata terakhir mengalami korupsi dan tidak bermetrum dalam seluruh teks. Aku telah menemukan

Kondisi persatuan batiniah ia sebut sebagai "persatuan", dan percakapan rahasia dari lidah ia sebut sebagai "perpisahan"; kemudian ia mengindikasikan bahwa baik persatuan maupun perpisahan ada di dalam dirinya sendiri, dan mengatribusikan dasar (*qá'ida*) dari keduanya pada dirinya sendiri. Ini sangatlah halus.

FASAL

Di sini aku harus mencatat sebuah masalah kontroversi antara kita dengan mereka yang mempertahankan bahwa manifestasi persatuan adalah penyangkalan terhadap perpisahan, karena kedua istilah tersebut mengontradiksi satu sama lain, dan bahwa ketika seseorang masuk ke bawah kekuasaan mutlak bimbingan Ilahi maka ia berhenti bertindak dan memujahadahi dirinya sendiri. Ini adalah peniadaan murni (*ta'ṭíl*), karena seorang manusia tidak boleh berhenti mempraktikkan pengabdian dan memujahadahi dirinya sendiri selama ia memiliki kemungkinan dan kekuatan untuk melakukannya. Terlebih lagi, persatuan tidaklah terpisah dari perpisahan, sebagaimana cahaya tidak terpisah dari matahari, dan aksidensi dari substansi, serta atribut dari objek: oleh karena itu, tidak pula mujahadah diri terpisah dari bimbingan Ilahi, maupun Kebenaran (Hakikat) dari Hukum (Syariat), maupun penemuan dari pencarian. Namun mujahadah dapat mendahului atau mengikuti bimbingan Ilahi.

Dalam kasus pertama penderitaan seseorang bertambah, karena ia berada dalam "keabsenan" (*ghaybat*), sementara dalam kasus terakhir ia tidak memiliki kesulitan atau rasa sakit, karena ia berada dalam "hadirat" (*hadhrat*). Mereka yang bagi mereka negasi adalah sumber (*mashrab*) dari tindakan, dan yang bagi mereka hal itu tampak sebagai substansi (*'ayn*) tindakan, telah melakukan kesalahan besar. Seorang manusia, bagaimanapun, dapat mencapai derajat sedemikian rupa sehingga ia menganggap seluruh kualitasnya cacat dan kurang, karena ketika ia melihat bahwa kualitas-kualitas terpujinya adalah jahat dan tidak sempurna, maka kualitas-kualitas tercelanya niscaya akan tampak lebih jahat lagi. Aku mengajukan pertimbangan-pertimbangan ini karena beberapa orang jahil, yang telah jatuh ke dalam kesalahan yang sangat dekat dengan kekufuran, menegaskan bahwa tidak ada hasil apa pun yang bergantung pada pengerahan tenaga kita, dan bahwa sejauh tindakan serta pengabdian kita bercacat dan mujahadah kita tidak sempurna maka hal yang ditinggalkan (tidak dikerjakan) adalah lebih baik daripada hal yang dilakukan. Terhadap argumen ini aku menjawab: "Kalian sepakat dalam menduga bahwa segala sesuatu yang dilakukan oleh kita memiliki sebuah energi (*fi'l*), dan kalian memaklumkan bahwa energi-energi kita adalah pusat kecacatan dan sumber kejahatan serta kerusakan: konsekuensinya kalian niscaya harus menduga juga bahwa hal-hal yang ditinggalkan oleh kita pun memiliki sebuah energi; dan karena dalam kedua kasus tersebut terdapat energi yang melibatkan kecacatan, lantas bagaimana kalian bisa menganggap apa yang kita tinggalkan lebih baik daripada

pembacaan yang benar, من الأخشآء دانى, dalam sebuah MS *Kitáb al-Luma'* karya Abú Naṣr al-Sarráj, yang baru-baru ini jatuh ke dalam penguasaan Bapak A. G. Ellis.

apa yang kita lakukan?” Gagasan ini jelas merupakan delusi yang berbahaya. Di sini kita memiliki kriteria yang luar biasa untuk membedakan mukmin dari orang kafir. Keduanya setuju bahwa energi mereka secara inheren bercacat, namun sang mukmin, selaras dengan perintah Allah, menganggap sesuatu yang dilakukan lebih baik daripada sesuatu yang ditinggalkan, sementara orang kafir, selaras dengan penyangkalannya terhadap Sang Pencipta (*ta‘ṭíl*), menganggap sesuatu yang ditinggalkan lebih baik daripada sesuatu yang dilakukan.

Persatuan, kalau begitu, melibatkan hal ini—bahwa, meskipun ketidaksempurnaan perpisahan diakui, otoritasnya (*ḥukm*) tidak seharusnya dilepaskan; dan perpisahan melibatkan hal ini—bahwa, meskipun seseorang terhijab dari penglihatan persatuan, ia bagaimanapun berpikir bahwa perpisahan adalah persatuan. Muzayyin al-Kabír[133] berkata dalam pengertian ini: “Persatuan adalah kondisi hak istimewa (*khuṣúṣiyyat*) dan perpisahan adalah kondisi seorang hamba (*‘ubúdiyyat*), kondisi-kondisi ini secara tak terpisahkan terkombinasi satu sama lain,” karena merupakan pekerjaan dari kondisi istimewa untuk memenuhi tugas-tugas kehambaan; oleh karena itu, meskipun kejenuhan dan kepedihan dari mujahadah diri serta upaya personal dapat dihilangkan dari seseorang yang melaksanakan seluruh apa yang dituntut darinya dalam hal ini, namun mustahil bahwa substansi (*‘ayn*) dari mujahadah diri dan kewajiban agama dihilangkan dari siapa pun, bahkan meskipun ia berada dalam esensi persatuan, kecuali jika ia memiliki alasan yang jelas yang secara umum diakui oleh otoritas hukum agama. Kini aku akan menjelaskan masalah ini agar engkau dapat memahaminya dengan lebih baik.

Persatuan ada dua macam: (1) persatuan yang sehat (*jam‘-i salámat*), dan (2) persatuan yang pecah (*jam‘-i taksír*). Persatuan yang sehat adalah apa yang Allah hasilkan dalam diri seorang manusia ketika ia berada dalam kondisi ekstase dan jadzbah, dan ketika Allah menyebabkannya untuk menerima serta memenuhi perintah-perintah-Nya dan memujahadahi dirinya sendiri. Inilah kondisi dari Sahl bin ‘Abdalláh dan Abú Ḥafṣ al-Ḥaddád serta Abu ’l-Abbas al-Sayyárí, sang penulis doktrin ini. Abú Yazíd al-Bisṭámí, Abú Bakr Shiblí, Abu ’l-Ḥasan Ḥuṣrí, dan sejumlah Syekh agung secara konstan berada dalam kondisi ekstase sampai waktu salat tiba; kemudian mereka kembali ke kesadaran, dan setelah melaksanakan salat mereka menjadi ter-ekstase kembali. Selama engkau berada dalam kondisi perpisahan, engkau adalah engkau, dan engkau memenuhi perintah Allah; namun ketika Allah men-transpor dirimu maka Dia memiliki hak terbaik untuk melihat bahwa engkau melaksanakan perintah-Nya, karena dua alasan: pertama, agar tanda kehambaan tidak dihilangkan darimu, dan kedua, agar Dia menepati janji-Nya bahwa Dia tidak akan pernah membiarkan syariat Muhammad dihapuskan. “Persatuan yang pecah” (*jam‘-i taksír*) adalah ini: bahwa penilaian seseorang menjadi kacau dan bingung, sehingga ia seperti penilaian orang gila: maka ia antara dimaafkan dari melaksanakan kewajiban agamanya atau diberi pahala (*mashkúr*) karena melaksanakannya; dan

133 *Nafaḥát*, No. 188.

kondisi dari ia yang diberi pahala adalah lebih sehat daripada kondisi dari ia yang dimaafkan.

Engkau harus tahu, singkatnya, bahwa persatuan tidak melibatkan "stasiun" (*maqám*) khusus atau "kondisi" (*ḥál*) khusus apa pun, karena persatuan adalah konsentrasi pikiran seseorang (*jam'-i himmat*) pada objek keinginannya. Menurut sebagian orang, penyingkapan masalah ini terjadi dalam "stasiun-stasiun" (*maqámát*), menurut yang lain dalam "kondisi-kondisi" (*aḥwál*), dan dalam kasus mana pun keinginan dari orang yang "bersatu" (*ṣáḥib jam'*) dicapai dengan menafikan keinginannya. Hal ini berlaku dalam segala hal, misal, Yakub memusatkan pikirannya pada Yusuf, sehingga ia tidak memiliki pikiran selain tentangnya; dan Majnun memusatkan pikirannya pada Laila, sehingga ia hanya melihat Laila di seluruh dunia, dan seluruh makhluk ciptaan mengambil rupa Laila di matanya. Suatu hari, ketika Abú Yazíd berada di selnya, seseorang datang dan bertanya: "Apakah Abú Yazíd ada di sini?" Beliau menjawab: "Apakah ada orang di sini selain Allah?" Dan seorang Syekh tertentu meriwayatkan bahwa seorang darwis datang ke Mekkah dan menetap dalam kontemplasi kepada Ka'bah selama setahun penuh, yang selama waktu itu ia tidak makan maupun minum, tidak pula tidur, tidak pula menyucikan diri, dikarenakan konsentrasi pikirannya kepada Ka'bah, yang dengan demikian menjadi makanan bagi tubuhnya dan minuman bagi jiwanya. Prinsip dalam seluruh kasus ini adalah sama, yakni bahwa Allah membagi satu substansi cinta-Nya dan menganugerahkan satu partikel darinya, sebagai anugerah khusus, kepada setiap orang dari wali-wali-Nya sebanding dengan keterpesonaan mereka kepada-Nya; kemudian Dia menurunkan atas partikel tersebut selubung-selubung kemanusiaan dan tabiat serta temperamen dan ruh, agar melalui cara kerjanya yang kuat ia dapat mengubah kualitas seluruh partikel yang terpaut padanya, sampai lempung sang pecinta sepenuhnya berubah menjadi cinta, dan seluruh tindakan serta pandangannya menjadi sekian banyak syarat mutlak dari cinta. Kondisi ini dinamakan "persatuan" baik oleh mereka yang memandang makna batiniah maupun mereka yang memandang ekspresi lahiriah. Ḥusayn bin Manṣúr (al-Ḥalláj) berkata dalam pengertian ini:

مَشِيئَتُكَ كَانَتْ يَا إِلَهِي وَسَيِّدِي ۞ مَشِيئَتُكَ كَانَتْ يَا مَقْصُودِي وَمَعْنَايَ
يَا عَيْنَ وُجُودِي يَا غَايَةَ مَطْلُوبِي ۞ يَا نُطْقِي وَإِشَارَاتِي وَحَرَكَاتِي
يَا كُلَّ كُلِّي يَا سَمْعِي وَيَا بَصَرِي ۞ يَا جُمْلَتِي وَأَصْلِي وَجُزْئِي وَذَرَّاتِي

"Kehendak-Mu terjadilah, wahai Tuhan dan Gustiku!
Kehendak-Mu terjadilah, wahai tujuan dan maknaku!
Wahai esensi dari wujudku, wahai sasaran keinginanku,
Wahai ucapanku dan isyaratku serta gerak-gerikku!
Wahai seluruh dari seluruhku, wahai pendengaranku dan penglihatanku,
Wahai keseluruhanku dan elemenku serta partikel-partikelku!"

Oleh karena itu, bagi seseorang yang kualitas-kualitasnya hanya pinjaman dari Allah, merupakan sebuah aib untuk menegaskan eksistensinya sendiri, dan merupakan sebuah tindakan dualisme (*zunnár*) untuk menaruh perhatian pada alam semesta fenomenal; dan seluruh objek ciptaan adalah hina bagi pikirannya yang membubung tinggi. Sebagian orang telah dituntun oleh kehalusan dialektika mereka dan kekaguman mereka terhadap fraseologi untuk berbicara tentang "persatuan dari persatuan" (*jam‘ al-jam‘*). Ini adalah ekspresi yang bagus sebagai sebuah frasa, namun jika engkau mempertimbangkan maknanya, adalah lebih baik untuk tidak mempredikasikan persatuan dari persatuan, karena istilah "persatuan" tidak dapat secara tepat diterapkan kecuali pada perpisahan. Sebelum persatuan dapat disatukan maka ia haruslah terlebih dahulu dipisahkan, sedangkan faktanya adalah bahwa persatuan tidak mengubah kondisinya. Ekspresi tersebut, oleh karena itu, rentan untuk disalahpahami, karena seseorang yang "bersatu" tidak melihat keluar dari dirinya sendiri ke apa yang ada di atas atau ke apa yang ada di bawahnya. Tidakkah engkau mempersepsi bahwa ketika dua dunia ditampilkan kepada Rasul pada malam Mikraj beliau tidak menaruh perhatian pada apa pun? Beliau berada dalam "persatuan", dan seseorang yang "bersatu" tidak melihat "perpisahan". Oleh karena itu Allah berfirman: "Penglihatannya (Muhammad) tidak berpaling (dari yang dilihatnya itu) dan tidak (pula) melampauinya" (Al-Qur'an, LIII: 17). Di masa mudaku aku menyusun sebuah buku mengenai subjek ini dan memberinya judul *Kitáb al-bayán li-ahl al-‘iyán*,[134] dan aku juga telah mendiskusikan masalah ini dengan panjang lebar dalam *Baḥr al-qulúb*[135] di dalam bab tentang "Persatuan". Aku tidak akan membebani pembacaku sekarang dengan menambahkan apa yang telah aku katakan di sini.

Sketsa doktrin kaum Sayyárí ini menyimpulkan catatanku mengenai sekte-sekte Sufi yang disetujui dan mengikuti jalan teosofi sejati. Aku sekarang beralih pada opini-opini dari kaum sesat yang telah menghubungkan diri mereka dengan kaum Sufi dan telah mengadopsi fraseologi Sufistik sebagai sarana untuk menyebarluaskan bid'ah mereka. Tujuanku adalah untuk menyingkap kesalahan-kesalahan mereka agar para pemula tidak tertipu oleh pretensi mereka dan dapat menjaga diri mereka dari kerusakan.

11. Kaum Ḥulúlí

Dari dua sekte terlaknat yang mengaku sebagai bagian dari Tasawuf dan menjadikan kaum Sufi sekutu dalam kesesatan mereka, salah satunya mengikuti Abú Ḥulmán dari Damaskus.[136[136]] Kisah-kisah yang dinisbatkan oleh para pengikutnya kepadanya tidak selaras dengan apa yang tertulis tentangnya dalam buku-buku para Syekh, karena, sementara kaum Sufi menganggapnya sebagai bagian dari mereka, para sektarian ini menisbatkan kepadanya doktrin-doktrin inkarnasi (*ḥulúl*), percampuran (*imtizáj*), dan reinkarnasi ruh (*naskh-i arwáḥ*). Aku telah melihat

134 "Kitab Penjelasan bagi Kaum yang Menyaksikan."
135 "Samudra Hati."
136 Lihat catatan, hal. 131.

pernyataan ini dalam buku Muqaddasí,[137] yang menyerangnya; dan gagasan yang sama tentangnya telah dibentuk oleh para teolog, namun Allah lebih mengetahui apa yang sebenarnya. Sekte lainnya merujuk doktrin mereka kepada Fáris,[138] yang berpura-pura memperolehnya dari Ḥusayn bin Manṣúr (al-Ḥalláj), namun ia adalah satu-satunya pengikut Ḥusayn yang memegang prinsip tersebut. Aku melihat Abú Ja'far Ṣaydaláni[139] bersama empat ribu orang, yang tersebar di seluruh Irak, yang merupakan kaum Ḥallájí; dan mereka semua mengutuk Fáris atas dasar doktrin ini. Terlebih lagi, dalam komposisi-komposisi al-Ḥalláj sendiri tidak ada apa pun kecuali teosofi yang mendalam.

Aku, 'Alí bin 'Uthmán al-Jullábí, menyatakan bahwa aku tidak tahu siapa Fáris dan Abú Ḥulmán atau apa yang mereka katakan, namun siapa pun yang memegang doktrin yang berkonflik dengan Tauhid dan teosofi sejati maka ia tidak memiliki bagian dalam agama sama sekali. Jika agama, yang merupakan akar, tidak berpijak secara kokoh, maka Tasawuf, yang merupakan cabang dan keturunan dari agama, niscaya lebih tidak sehat lagi, karena tidak terpikirkan bahwa mukjizat dan bukti-bukti akan dimanifestasikan kecuali kepada orang-orang beragama dan penganut Tauhid. Seluruh kesalahan dari para sektarian ini berkaitan dengan ruh (*rúḥ*). Sekarang, oleh karena itu, aku akan menjelaskan hakikat dan prinsip-prinsipnya menurut kanon Suni, dan dalam perjalanan penjelasanku, aku akan mencatat opini-opini yang keliru dan menyesatkan dari kaum sesat agar iman Anda menjadi lebih kuat karenanya.

DISKURSUS MENGENAI RUH (AL-RÚḤ)

Engkau harus mengetahui bahwa pengetahuan mengenai eksistensi ruh bersifat intuitif (*darúrí*), dan intelegensi tidak mampu menangkap hakikatnya. Setiap teolog dan orang bijak Muslim telah mengekspresikan beberapa opini konjektural mengenai poin ini, yang juga telah diperdebatkan oleh orang-orang kafir dari berbagai jenis. Ketika orang-orang kafir Quraisy, atas dorongan orang Yahudi, mengirim Nadhr bin al-Ḥárith untuk menanyai Rasul mengenai hakikat dan esensi ruh, Allah pada awalnya menegaskan substansinya dan berfirman, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh"; kemudian Dia menyangkal keazaliannya, seraya berfirman, "Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku'" (Al-Qur'an, XVII: 85). Dan Rasul bersabda: "Ruh-ruh itu laksana prajurit yang dihimpun: yang saling mengenal akan bersepakat, dan yang tidak saling mengenal akan berselisih." Terdapat banyak bukti serupa mengenai eksistensi ruh, namun mereka tidak memuat pernyataan otoritatif mengenai hakikatnya. Sebagian telah mengatakan bahwa ruh adalah kehidupan yang dengannya tubuh hidup, sebuah pandangan yang juga dipegang oleh sejumlah filosof skolastik.

---

137 *Nisba* Muqaddasí atau Maqdisí dimiliki oleh sejumlah penulis Muslim. Aku tidak tahu mana di antara mereka yang dimaksudkan di sini.

138 Lihat *Nafaḥát*, No. 178.

139 Orang ini, yang telah penulis sebutkan sebelumnya di awal Bab XIII, tidaklah identik dengan Sufi dengan nama yang sama yang merupakan sezaman dengan Junayd (*Nafaḥát*, No. 197).

Menurut pandangan ini ruh adalah sebuah aksidensi (*‘aradh*), yang atas perintah Allah menjaga tubuh tetap hidup, dan darinya terpancar konjungsi, gerak, dan kohesi serta aksidensi-aksidensi serupa yang dengannya tubuh berubah dari satu kondisi ke kondisi lainnya. Yang lain, lagi-lagi, memaklumkan bahwa ruh bukanlah kehidupan, namun kehidupan tidak eksis tanpanya, sebagaimana ruh tidak eksis tanpa tubuh, dan bahwa keduanya tidak pernah ditemukan terpisah, karena mereka tidak terpisahkan, laksana rasa sakit dan pengetahuan tentang rasa sakit. Menurut pandangan ini juga ruh adalah sebuah aksidensi, laksana kehidupan. Seluruh Syekh Sufi, bagaimanapun, dan sebagian besar Muslim ortodoks memegang pandangan bahwa ruh adalah sebuah substansi, dan bukan sebuah atribut; karena, selama ia terhubung dengan tubuh, Allah secara kontinu menciptakan kehidupan di dalam tubuh, dan kehidupan Manusia adalah sebuah atribut yang dengannya ia hidup, namun ruh didepositokan di dalam tubuhnya dan dapat dipisahkan darinya saat ia masih hidup, sebagaimana dalam tidur. Namun ketika ia meninggalkannya, intelegensi dan pengetahuan tidak lagi dapat menetap padanya, karena Rasul telah bersabda bahwa ruh para syuhada berada di dalam tembolok burung-burung: konsekuensinya ia pastilah sebuah substansi; dan Rasul telah bersabda bahwa ruh-ruh adalah prajurit (*junúd*), dan prajurit bersifat baka (*báqí*), sedangkan tidak ada aksidensi yang dapat baka, karena sebuah aksidensi tidak berdiri sendiri.

Ruh, kalau begitu, adalah sebuah tubuh yang halus (*jismí laṭíf*), yang datang dan pergi atas perintah Allah. Pada malam Mikraj, ketika Rasul melihat di Langit Adam, Yusuf, Musa, Harun, Yesus, dan Ibrahim, ruh merekalah yang beliau lihat; dan jika ruh adalah sebuah aksidensi, ia tidak akan berdiri sendiri sehingga menjadi terlihat, karena ia akan memerlukan sebuah lokus dalam substansi, sedangkan substansi bersifat kasar (*kathíf*). Oleh karena itu, telah dipastikan bahwa ruh bersifat halus dan badaniah (*jasím*), dan karena bersifat badaniah, ia terlihat, namun hanya terlihat oleh mata intelegensi (*chashm-i dil*). Dan ruh-ruh dapat bersemayam di dalam tembolok burung-burung atau dapat menjadi tentara yang bergerak ke sana kemari, sebagaimana dinyatakan oleh Tradisi Kenabian.

Di sini kita berselisih dengan kaum sesat, yang menegaskan bahwa ruh bersifat azali (*qadím*), dan menyembahnya, serta menganggapnya sebagai satu-satunya pelaku dan pengatur segala sesuatu, dan menyebutnya sebagai ruh Allah yang tidak diciptakan, serta menduga bahwa ia berpindah dari satu tubuh ke tubuh lainnya. Tidak ada kesalahan populer yang mendapatkan penerimaan begitu luas selain doktrin ini, yang dipegang oleh kaum Kristen, meskipun mereka mengekspresikannya dalam istilah-istilah yang tampak berkonflik dengannya, dan oleh seluruh orang India, Tibet, dan Cina, serta didukung oleh konsensus opini di kalangan kaum Syiah, Qaramitah, dan Ismá‘ílís (*Báṭiniyán*), serta dipeluk oleh dua sekte palsu yang disebutkan di atas. Seluruh sektarian ini mendasarkan keyakinan mereka pada proposisi-proposisi tertentu dan mengajukan bukti-bukti demi membela pernyataan mereka. Aku mengajukan pertanyaan ini kepada mereka: “Apa yang kalian maksud dengan ‘keazalian’ (*qidam*)? Apakah yang kalian maksud

adalah keberadaan pra-eksistensi dari sesuatu yang tidak azali, atau sesuatu yang azali yang tidak pernah menjadi ada?" Jika yang mereka maksud adalah keberadaan pra-eksistensi dari sesuatu yang tidak azali, maka tidak ada perbedaan di antara kita secara prinsip, karena kita pun mengatakan bahwa ruh adalah tidak azali (*muḥdath*), dan bahwa ia eksis sebelum tubuh, sebagaimana Rasul bersabda: "Allah menciptakan ruh-ruh dua ribu tahun sebelum tubuh-tubuh." Oleh karena itu, ruh adalah salah satu jenis dari makhluk Allah, dan Dia menyatukannya dengan jenis lain dari makhluk-Nya, dan dalam menyatukan mereka bersama-sama Dia menghasilkan kehidupan melalui takdir-Nya. Namun ruh tidak dapat berpindah dari tubuh ke tubuh, karena, sebagaimana sebuah tubuh tidak dapat memiliki dua kehidupan, maka sebuah ruh pun tidak dapat memiliki dua tubuh. Jika fakta-fakta ini tidak ditegaskan dalam Tradisi Kenabian oleh seorang Rasul yang berkata benar, dan jika masalah ini dipertimbangkan murni dari sudut pandang intelegensi yang berakal, maka ruh akan menjadi kehidupan dan tidak ada yang lain, dan ia akan menjadi sebuah atribut, bukan sebuah substansi.

Sekarang misalkan, di sisi lain, mereka mengatakan bahwa ruh adalah sesuatu yang azali yang tidak pernah menjadi ada. Dalam kasus ini, aku bertanya: "Apakah ia berdiri sendiri atau oleh sesuatu yang lain?" Jika mereka berkata, "Sendiri," aku bertanya kepada mereka, "Apakah Allah adalah dunianya (*'álam*) atau bukan?" Jika mereka menjawab bahwa Allah bukanlah dunianya, mereka menegaskan eksistensi dari dua wujud yang azali, yang mana hal itu bertentangan dengan nalar, karena yang azali itu tidak terbatas, dan esensi dari satu wujud yang azali akan membatasi yang lainnya. Namun jika mereka menjawab bahwa Allah adalah dunianya, maka aku katakan bahwa Allah itu azali dan makhluk-Nya tidak azali: adalah mustahil bahwa yang azali bercampur dengan yang tidak azali atau dijadikan satu dengannya, atau menjadi imanen di dalamnya, atau bahwa yang tidak azali menjadi tempat bagi yang azali atau bahwa yang azali membawanya; karena apa pun yang menyatu dengan sesuatu haruslah serupa dengan apa yang disatukannya, dan hanya hal-hal yang homogen yang mampu untuk disatukan dan dipisahkan. Dan jika mereka berkata bahwa ruh tidak berdiri sendiri, melainkan oleh sesuatu yang lain, maka ia haruslah berupa sebuah atribut (*ṣifat*) atau sebuah aksidensi (*'aradh*). Jika ia adalah sebuah aksidensi, ia antara berada di dalam sebuah lokus atau tidak. Jika ia berada di dalam sebuah lokus, maka lokusnya haruslah serupa dengannya, dan tidak ada yang dapat disebut azali; dan mengatakan bahwa ia tidak memiliki lokus adalah absurd, karena sebuah aksidensi tidak dapat berdiri sendiri. Jika, lagi-lagi, mereka berkata bahwa ruh adalah sebuah atribut azali—dan inilah doktrin kaum Ḥulúlí dan mereka yang percaya pada metempsikosis (*tanásukhiyán*)—dan menyebutnya sebagai atribut Allah, aku menjawab bahwa sebuah atribut azali dari Allah tidak mungkin bisa menjadi atribut dari makhluk-Nya; karena, jika kehidupan-Nya dapat menjadi kehidupan makhluk-Nya, maka secara serupa kekuatan-Nya pun dapat menjadi kekuatan mereka; dan sejauh sebuah atribut menetap pada objeknya, bagaimana mungkin sebuah atribut azali menetap

pada objek yang tidak azali? Oleh karena itu, sebagaimana telah aku tunjukkan, yang azali tidak memiliki hubungan dengan yang tidak azali, dan doktrin kaum sesat yang menegaskan hal ini adalah palsu. Ruh diciptakan dan berada di bawah perintah Allah. Siapa pun yang memegang keyakinan lain berada dalam kesalahan yang mencolok dan tidak dapat membedakan apa yang tidak azali dari apa yang azali. Tidak ada wali, jika kewaliannya sehat, yang mungkin jahil terhadap atribut-atribut Allah. Aku memberikan pujian tanpa akhir kepada Allah, yang telah menjaga kita dari bid’ah dan bahaya, serta telah menganugerahkan kepada kita intelegensi untuk memeriksa dan menyanggah mereka dengan argumen-argumen kita, dan telah memberi kita iman agar kita dapat mengenal-Nya. Ketika manusia yang hanya melihat sisi lahiriah mendengar kisah-kisah semacam ini dari para teolog, mereka membayangkan bahwa inilah doktrin dari seluruh aspiran Tasawuf. Mereka sangat keliru dan benar-benar tertipu, dan konsekuensinya adalah mereka dibutakan terhadap keindahan pengetahuan mistis kita dan terhadap keelokan kewalian Ilahi serta terhadap kilatan pencerahan spiritual, karena kaum Sufi yang terkemuka menganggap sanjungan populer dan celaan populer dengan ketidakpedulian yang sama.

FASAL

Salah seorang Syekh berkata: “Ruh di dalam tubuh adalah laksana api di dalam bahan bakar; api itu diciptakan (*makhlúq*) dan batu bara itu dibuat (*maṣnú‘*).” Tidak ada yang dapat digambarkan sebagai azali kecuali esensi dan atribut Allah. Abú Bakr al-Wásiṭí telah berdiskusi mengenai ruh lebih banyak daripada Syekh Sufi mana pun. Diriwayatkan bahwa beliau berkata: “Ada sepuluh stasiun (*maqámát*) dari ruh-ruh: (1) ruh-ruh kaum yang tulus (*mukhliṣán*), yang terpenjara dalam sebuah kegelapan dan tidak tahu apa yang akan menimpa mereka; (2) ruh-ruh orang saleh (*pársá-mardán*), yang di langit dunia ini bersukacita dalam buah dari tindakan mereka dan mengambil kenikmatan dalam pengabdian, serta berjalan dengan kekuatan darinya; (3) ruh-ruh para murid (*murídán*), yang berada di langit keempat dan berdiam bersama para malaikat dalam kenikmatan kejujuran, serta dalam bayang-bayang amal saleh mereka; (4) ruh-ruh kaum dermawan (*ahl-i minan*) yang digantung dalam lampu-lampu cahaya dari Singgasana Allah, dan makanan mereka adalah rahmat, serta minuman mereka adalah anugerah dan kedekatan; (5) ruh-ruh kaum yang setia (*ahl-i wafá*), yang bergetar dengan sukacita dalam hijab kesucian dan stasiun pilihan (*iṣṭifá*); (6) ruh-ruh para syuhada (*shahídán*), yang berada di Surga di dalam tembolok burung-burung, dan pergi ke mana pun mereka kehendaki di taman-tamannya pada pagi dan petang hari; (7) ruh-ruh mereka yang rindu (*mushtáqán*), yang berdiri di atas hamparan adab dengan mengenakan hijab-hijab cahaya dari atribut Ilahi; (8) ruh-ruh kaum gnostik (*‘árifán*), yang di dalam lingkungan kesucian, mendengarkan di pagi dan petang hari firman Allah serta melihat tempat-tempat mereka di Surga dan di dunia ini; (9) ruh-ruh para pecinta (*dústán*), yang telah terserap dalam kontemplasi keindahan Ilahi dan stasiun

penyingkapan (*kashf*), serta tidak mempersepsi apa pun kecuali Allah dan merasa puas dengan tidak ada hal lainnya; (10) ruh-ruh para darwis, yang telah menemukan anugerah di sisi Allah di kediaman fana, dan telah mengalami transformasi kualitas serta perubahan kondisi."

Diriwayatkan mengenai para Syekh bahwa mereka telah melihat ruh dalam berbagai bentuk, dan hal ini bisa saja terjadi, karena sebagaimana telah aku katakan, ia diciptakan, dan sebuah tubuh yang halus (*jismí laṭíf*) niscaya dapat terlihat. Allah menunjukkannya kepada setiap orang dari hamba-Nya, kapan dan bagaimana pun itu menyukakan-Nya.

Aku, 'Alí bin 'Uthmán al-Jullábí, memaklumkan bahwa kehidupan kita sepenuhnya melalui Allah, dan stabilitas kita adalah melalui-Nya, dan keberadaan kita yang dijaga tetap hidup adalah tindakan Allah di dalam diri kita, dan kita hidup melalui ciptaan-Nya, bukan melalui esensi dan atribut-Nya. Doktrin kaum animis (*rúḥiyán*) sepenuhnya palsu. Keyakinan pada keazalian ruh adalah salah satu kesalahan berat yang lazim di kalangan awam, dan diekspresikan dalam berbagai cara, misal mereka menggunakan istilah "jiwa" dan "materi" (*nafs ú hayúlá*), atau "cahaya" dan "kegelapan" (*núr ú ẓulmat*), dan para penipu yang mengaku Sufi tersebut berbicara tentang "fana" dan "baka" (*faná ú baqá*), atau "persatuan" dan "perpisahan" (*jam' ú tafriqa*), atau mengadopsi frasa-frasa serupa sebagai topeng indah bagi kekufuran mereka. Namun kaum Sufi mengingkari kaum sesat tersebut, karena kaum Sufi berpendapat bahwa kewalian dan cinta sejati kepada Allah bergantung pada makrifat kepada-Nya, dan siapa pun yang tidak mengetahui yang azali dari yang tidak azali maka ia jahil dalam apa yang dikatakannya, dan orang-orang cerdas tidak menaruh perhatian pada apa yang dikatakan oleh orang jahil. Kini aku akan menyingkap pintu-pintu dari praktik dan teori kaum Sufi, dengan melengkapi penjelasanku dengan bukti-bukti yang nyata, agar Anda dapat lebih mudah memahami maknaku, dan agar setiap kaum skeptis yang memiliki wawasan dapat dituntun kembali ke jalan yang benar, dan agar dengan demikian aku memperoleh keberkahan dan pahala Ilahi.

BAB XV
PENYINGKAPAN HIJAB PERTAMA
MAKRIFATULLAH

Rasul bersabda: "Jika kalian mengenal Allah sebagaimana Dia sepatutnya dikenal, niscaya kalian akan berjalan di atas lautan, dan gunung-gunung akan berpindah atas seruan kalian." Makrifat kepada Allah ada dua macam: kognisional (*'ilmí*) dan kondisional (*ḥálí*). Makrifat kognisional adalah fondasi dari seluruh keberkahan di dunia dan akhirat, karena hal terpenting bagi manusia pada setiap waktu dan dalam segala keadaan adalah pengetahuan tentang Allah, sebagaimana Allah telah berfirman:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

"Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku" (QS. az-Zariyat: 56), yakni agar mereka mengenal-Ku. Namun sebagian besar manusia mengabaikan kewajiban ini, kecuali mereka yang telah Allah pilih dan yang hatinya telah Dia hidupkan dengan Diri-Nya. Makrifat adalah kehidupan hati melalui Allah, dan berpalingnya pikiran terdalam seseorang dari segala sesuatu yang bukan Allah. Nilai setiap orang sebanding dengan makrifatnya, dan ia yang tanpa makrifat maka tidak bernilai apa-apa. Para teolog, ahli hukum, dan golongan manusia lainnya memberikan nama makrifat (*ma'rifat*) pada kognisi yang benar (*'ilm*) tentang Allah, namun para Syekh Sufi menyebut perasaan yang benar (*ḥál*) terhadap Allah dengan nama tersebut. Oleh karena itu mereka mengatakan bahwa makrifat (*ma'rifat*) lebih utama daripada kognisi (*'ilm*), karena perasaan yang benar (*ḥál*) adalah hasil dari kognisi yang benar, namun kognisi yang benar tidaklah sama dengan perasaan yang benar, yakni seseorang yang tidak memiliki kognisi tentang Allah bukanlah seorang gnostik (*'árif*), namun seseorang mungkin memiliki kognisi tentang Allah tanpa menjadi seorang gnostik. Mereka dari kedua golongan tersebut yang jahil terhadap perbedaan ini terlibat dalam kontroversi yang sia-sia, dan pihak yang satu tidak memercayai pihak yang lain. Kini aku akan menjelaskan masalah ini agar keduanya dapat terinstruksi.

FASAL

Engkau harus mengetahui bahwa terdapat perbedaan pendapat yang besar menyentuh soal makrifat dan kognisi yang benar tentang Allah. Kaum Mutazilah

menegaskan bahwa makrifat bersifat intelektual dan bahwa hanya orang yang berakal (*‘áqil*) yang mungkin memilikinya. Doktrin ini terbantahkan oleh fakta bahwa orang gila, di dalam Islam, dianggap memiliki makrifat, dan bahwa anak-anak, yang belum berakal sempurna, dianggap memiliki iman. Seandainya kriteria makrifat adalah kriteria intelektual, niscaya orang-orang tersebut pasti tanpa makrifat, sementara orang kafir tidak dapat didakwa dengan kekufuran, asalkan mereka adalah makhluk yang berakal. Jika akal adalah penyebab makrifat, maka secara logis setiap orang yang berakal niscaya mengenal Allah, dan seluruh yang kekurangan akal niscaya jahil tentang-Nya; yang mana hal ini jelas-jelas absurd. Yang lain menduga bahwa demonstrasi (*istidlál*) adalah penyebab pengetahuan tentang Allah, dan bahwa pengetahuan semacam itu tidak diperoleh kecuali oleh mereka yang mendeduksinya dengan cara ini. Kesia-siaan doktrin ini dicontohkan oleh Iblis, karena ia melihat banyak bukti, seperti Surga, Neraka, dan Singgasana Allah, namun semua itu tidak menyebabkannya memiliki makrifat. Allah telah berfirman bahwa pengetahuan tentang-Nya bergantung pada kehendak-Nya (QS. al-An’am: 111).

Menurut pandangan Muslim ortodoks, kesehatan akal budi dan perhatian terhadap bukti-bukti adalah sebuah sarana (*sabab*) menuju makrifat, namun bukan penyebab langsung (*‘illat*) darinya: satu-satunya penyebab adalah kehendak dan karunia Allah, karena tanpa karunia-Nya (*‘ináyat*) akal budi itu buta. Akal budi bahkan tidak mengenal dirinya sendiri: lantas, bagaimana ia bisa mengenal yang lain? Kaum sesat dari segala jenis menggunakan metode demonstratif, namun mayoritas dari mereka tidak mengenal Allah. Di sisi lain, kapan pun seseorang menikmati karunia Allah, seluruh tindakannya menjadi sekian banyak tanda makrifat; demonstrasinya adalah pencarian (*ṭalab*), dan pengabaiannya terhadap demonstrasi adalah kepasrahan pada kehendak Allah (*taslím*); namun, dalam merujuk pada makrifat yang sempurna, kepasrahan tidaklah lebih baik daripada pencarian, karena pencarian adalah sebuah prinsip yang tidak dapat diabaikan, sementara kepasrahan adalah sebuah prinsip yang mengecualikan kemungkinan adanya gejolak (*idhṭiráb*), dan kedua prinsip ini secara esensial tidak melibatkan makrifat. Pada realitasnya satu-satunya pemandu dan pencerah Manusia adalah Allah. Akal budi dan bukti-bukti yang diajukan oleh akal budi tidak mampu mengarahkan siapa pun ke jalan yang benar. Jika orang-orang kafir kembali dari tempat Pengadilan ke dunia ini, mereka akan membawa kembali kekufuran mereka bersama mereka (lih. QS. al-An’am: 28).

Ketika Amirul Mukminin, ‘Alí, ditanya mengenai makrifat, beliau berkata: “Aku mengenal Allah melalui Allah, dan aku mengenal apa yang bukan Allah melalui cahaya Allah.” Allah menciptakan tubuh dan menyerahkan kehidupannya kepada ruh (*ján*), dan Dia menciptakan jiwa (*dil*) serta menyerahkan kehidupannya kepada Diri-Nya sendiri. Oleh karena itu, sejauh akal budi dan fakultas manusia serta bukti-bukti tidak memiliki kekuatan untuk membuat tubuh hidup, maka mereka tidak dapat membuat jiwa hidup, sebagaimana Allah berfirman: “Dan apakah orang yang

sudah mati kemudian Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang terang, yang dengan cahaya itu ia dapat berjalan di tengah-tengah masyarakat...?" (QS. al-An'am: 122), yakni "Aku adalah Pencipta cahaya yang di dalamnya orang-orang beriman diterangi". Allah-lah yang membuka dan menyegel hati manusia (QS. az-Zumar: 22; QS. al-Baqarah: 7): oleh karena itu Dia semata yang mampu membimbing mereka. Segala sesuatu kecuali Dia adalah sebuah sebab atau sarana, dan sebab serta sarana tidak mungkin bisa menunjukkan jalan yang benar tanpa karunia dari Sang Penyebab (*al-Musabbib*). Dialah yang meletakkan kewajiban takwa, yang secara esensial adalah makrifat; dan mereka yang kepadanya kewajiban tersebut diletakkan, selama mereka berada dalam kondisi kewajiban, tidak mendatangkannya atas diri mereka sendiri tidak pula menjauhkannya dari diri mereka sendiri melalui pilihan mereka sendiri: oleh karena itu bagian Manusia dalam makrifat, kecuali jika Allah membuatnya tahu, hanyalah ketidakberdayaan belaka.

Abu 'l-Ḥasan Núrí berkata: "Tidak ada yang menunjukkan jalan menuju Allah kecuali Allah Sendiri: pengetahuan dicari hanya demi pelaksanaan ibadah kepada-Nya secara semestinya." Tidak ada makhluk ciptaan yang mampu membimbing siapa pun kepada Allah. Mereka yang bersandar pada demonstrasi tidaklah lebih berakal daripada Abú Ṭálib, dan tidak ada pemandu yang lebih agung daripada Muhammad; namun karena Abú Ṭálib telah ditetapkan sebelumnya pada kemalangan, bimbingan Muhammad tidaklah berguna baginya. Langkah pertama dari demonstrasi adalah berpaling dari Allah, karena demonstrasi melibatkan pertimbangan akan hal lain, sedangkan makrifat adalah berpaling dari segala sesuatu yang bukan Allah. Objek pencarian yang biasa ditemukan melalui sarana demonstrasi, namun pengetahuan tentang Allah adalah hal yang luar biasa. Oleh karena itu, pengetahuan tentang-Nya hanya dicapai melalui kebingungan (*hayrat*) akal budi yang tak henti, dan karunia-Nya tidak didapatkan oleh tindakan perolehan manusia mana pun, melainkan secara mukjizat disingkapkan pada hati manusia. Apa yang bukan Allah bersifat fenomenal (*muḥdath*), dan meskipun sebuah wujud fenomenal dapat mencapai hal lain yang serupa dengannya, ia tidak dapat mencapai Penciptanya dan memperoleh-Nya selagi ia masih eksis, karena dalam setiap tindakan perolehan maka ia yang melakukan perolehan adalah yang mendominasi dan hal yang diperoleh berada di bawah kekuasaannya. Oleh karena itu, mukjizatnya bukanlah bahwa akal budi harus dituntun oleh tindakan untuk menegaskan eksistensi Sang Pelaku, melainkan bahwa seorang wali harus dituntun oleh cahaya Kebenaran untuk menyangkal eksistensinya sendiri.

Pengetahuan yang didapat dalam satu kasus adalah masalah logika, di kasus lain ia menjadi sebuah pengalaman batin. Biarlah mereka yang menganggap akal budi sebagai penyebab makrifat mempertimbangkan apa yang ditegaskan akal budi dalam pikiran mereka mengenai substansi makrifat, karena makrifat melibatkan negasi dari apa pun yang ditegaskan oleh akal budi, yakni gagasan apa pun tentang Allah yang dapat dibentuk oleh akal budi, maka Allah pada realitasnya

adalah sesuatu yang berbeda. Lantas, bagaimana ada ruang bagi akal budi untuk sampai pada makrifat melalui sarana demonstrasi? Akal budi dan imajinasi bersifat homogen, dan di mana genus ditegaskan maka makrifat disangkal. Menyimpulkan eksistensi Allah dari bukti intelektual adalah asimilasi (*tashbíh*), dan menyangkalnya atas dasar yang sama adalah peniadaan (*ta‘ṭíl*). Akal budi tidak dapat melampaui dua prinsip ini, yang dalam kaitannya dengan makrifat adalah agnostisisme, sejauh tidak ada dari pihak yang mengakuinya merupakan penganut Tauhid (*muwaḥḥid*).

Oleh karena itu, ketika akal budi telah pergi sejauh mungkin, dan jiwa para pecinta-Nya niscaya harus mencari-Nya, mereka beristirahat dalam ketidakberdayaan tanpa fakultas mereka, dan selagi mereka beristirahat demikian mereka tumbuh gelisah dan merentangkan tangan mereka dalam permohonan serta mencari kelegaan bagi jiwa mereka; dan ketika mereka telah menghabiskan segala jenis pencarian dalam kekuasaan mereka, maka kekuatan Allah menjadi milik mereka, yakni mereka menemukan jalan dari-Nya kepada-Nya, dan diringankan dari kepedihan keabsenan serta menginjakkan kaki di taman keintiman dan memenangkan peristirahatan. Dan akal budi, ketika ia melihat bahwa jiwa-jiwa telah mencapai keinginan mereka, mencoba untuk mengerahkan kendalinya, namun gagal; dan ketika ia gagal maka ia menjadi kacau; dan ketika ia menjadi kacau maka ia turun takhta. Kemudian Allah mengenakannya pakaian pelayanan (*khidmat*) dan berfirman kepadanya: “Selama engkau independen engkau terhijab oleh fakultas-fakultasmu dan pelaksanaannya, dan ketika semua itu difanakan engkau gagal, dan setelah gagal engkau sampai.” Demikianlah bagian yang dialokasikan bagi jiwa adalah untuk berada dekat dengan Allah, dan bagian akal budi adalah melakukan pelayanan kepada-Nya. Allah menyebabkan Manusia mengenal-Nya melalui Diri-Nya sendiri dengan sebuah pengetahuan yang tidak terpaut pada fakultas apa pun, sebuah pengetahuan di mana eksistensi Manusia hanyalah bersifat metaforis. Maka bagi sang gnostik, egoisme adalah pengkhianatan murni; pengingatannya kepada Allah tanpa kelupaan, dan makrifatnya bukan kata-kata kosong melainkan perasaan yang aktual.

Yang lain, lagi-lagi, menyatakan bahwa makrifat adalah hasil dari ilham (*ilhám*). Hal ini pun mustahil, karena makrifat menyediakan sebuah kriteria untuk membedakan kebenaran dari kepalsuan, sedangkan mereka yang mendapat ilham tidak memiliki kriteria semacam itu. Jika seseorang berkata, “Aku tahu melalui ilham bahwa Allah berada dalam ruang,” dan yang lain berkata, “Aku tahu melalui ilham bahwa Dia tidak berada dalam ruang,” salah satu dari pernyataan kontradiktif ini niscaya benar, namun sebuah bukti diperlukan untuk memutuskan di mana letak kebenarannya. Konsekuensinya, pandangan ini, yang dipegang oleh kaum Brahmana dan kaum ilhamis (*ilhámiyán*), gugur dengan sendirinya. Di zaman sekarang aku telah bertemu sejumlah orang yang membawanya ke titik ekstrem dan yang menghubungkan posisi mereka sendiri dengan doktrin orang-orang beragama, namun mereka sepenuhnya berada dalam kesalahan, dan pernyataan mereka menjijikkan bagi seluruh Muslim yang berakal maupun orang kafir. Jika

dikatakan bahwa apa pun yang berkonflik dengan hukum suci bukanlah ilham, aku menjawab bahwa argumen ini secara fundamental tidak sehat, karena jika ilham harus dihakimi dan diverifikasi dengan standar hukum suci, maka makrifat tidak bergantung pada ilham, melainkan pada hukum dan kenabian serta bimbingan Ilahi.

Yang lain menegaskan bahwa pengetahuan tentang Allah bersifat intuitif (*dharúrí*). Hal ini pun mustahil. Segala sesuatu yang diketahui dengan cara ini niscaya diketahui secara umum oleh seluruh manusia yang berakal, dan sejauh kita melihat bahwa beberapa manusia yang berakal menyangkal eksistensi Allah dan memegang doktrin asimilasi (*tashbíh*) serta peniadaan (*ta'ṭíl*), maka terbukti bahwa pengetahuan tentang Allah tidaklah intuitif. Terlebih lagi, jika memang demikian, prinsip kewajiban agama (*taklíf*) akan hancur, karena prinsip tersebut tidak mungkin bisa diterapkan pada objek pengetahuan intuitif, seperti diri sendiri, langit dan bumi, siang dan malam, kenikmatan dan rasa sakit, dsb., mengenai eksistensi yang mana tidak ada manusia berakal yang dapat memiliki keraguan, dan yang harus ia ketahui bahkan meskipun bertentangan dengan kehendaknya. Namun beberapa aspiran Tasawuf, dengan mempertimbangkan kepastian absolut (*yaqín*) yang mereka rasakan, berkata: "Kami mengenal Allah secara intuitif," dengan memberikan nama intuisi pada kepastian ini. Secara substansial mereka benar, namun ekspresi mereka keliru, karena pengetahuan intuitif tidak dapat secara eksklusif dibatasi pada mereka yang sempurna; sebaliknya, ia milik seluruh manusia yang berakal. Terlebih lagi, ia muncul dalam pikiran makhluk hidup tanpa sarana atau bukti apa pun, sedangkan pengetahuan tentang Allah adalah sebuah sarana (*sababí*).

Namun Sang Guru Abú 'Alí al-Daqqáq dan Syekh Abú Sahl al-Ṣu'lúkí[140] serta ayahnya, yang merupakan otoritas agama terkemuka di Níshápúr, mempertahankan bahwa permulaan makrifat bersifat demonstratif dan bahwa akhirnya bersifat intuitif, sebagaimana pengetahuan teknis pertama-tama diperoleh dan akhirnya menjadi instingtif. "Tidakkah Anda mempersepsi," kata mereka, "bahwa di Surga pengetahuan tentang Allah menjadi intuitif? Mengapa ia tidak menjadi intuitif di dunia ini juga? Dan para Rasul, ketika mereka mendengar firman Allah, baik secara langsung maupun dari mulut malaikat atau melalui wahyu, mengenal-Nya secara intuitif." Aku menjawab bahwa para penghuni Surga mengenal Allah secara intuitif di Surga, karena di Surga tidak ada kewajiban agama yang diletakkan, dan para Rasul tidak memiliki rasa takut akan terpisah dari Allah pada akhirnya, namun menikmati keamanan yang sama sebagaimana mereka yang mengenal-Nya secara intuitif. Keunggulan makrifat dan iman terletak pada sifatnya yang tersembunyi; ketika mereka dijadikan terlihat, iman menjadi terpaksa (*jabr*), dan tidak ada lagi kehendak bebas dalam kaitannya dengan substansi yang terlihat (*'ayn*) tersebut, dan fondasi-fondasi hukum agama pun terguncang, serta prinsip kemurtadan

140 Lihat *Nafaḥát*, No. 373.

dibatalkan, sehingga Bal‘am[141] dan Iblis serta Barṣíṣá[142] tidak dapat secara tepat digambarkan sebagai orang kafir, karena umumnya diakui bahwa mereka memiliki pengetahuan tentang Allah. Sang gnostik, selama ia tetap menjadi seorang gnostik, tidak memiliki rasa takut akan terpisah dari Allah; perpisahan dihasilkan oleh hilangnya makrifat, namun pengetahuan intuitif tidak mungkin terpikirkan untuk hilang.

Doktrin ini penuh dengan bahaya bagi orang awam. Agar Anda dapat menghindari konsekuensi buruknya, Anda harus mengetahui bahwa pengetahuan Manusia dan makrifatnya tentang Allah bergantung sepenuhnya pada informasi dan bimbingan abadi dari Kebenaran. Kepastian Manusia dalam makrifat mungkin sekarang lebih besar dan sekarang lebih sedikit, namun prinsip makrifat tidaklah bertambah maupun berkurang, karena dalam kedua kasus tersebut ia akan menjadi rusak. Engkau tidak boleh membiarkan konformitas buta (*taqlid*) masuk ke dalam pengetahuanmu tentang Allah, dan engkau harus mengenal-Nya melalui atribut kesempurnaan-Nya. Hal ini dapat dicapai hanya melalui providensi dan karunia Allah, yang memiliki kendali mutlak atas pikiran kita. Jika Dia menghendaki, Dia menjadikan salah satu dari tindakan-Nya sebagai pemandu yang menunjukkan jalan kepada kita menuju Diri-Nya, dan jika Dia menghendaki sebaliknya, Dia menjadikan tindakan yang sama tersebut sebagai penghalang yang mencegah kita untuk menjangkau-Nya.

Demikianlah Yesus bagi sebagian orang merupakan pemandu yang menuntun mereka pada makrifat, namun bagi yang lain beliau adalah penghalang yang merintangi mereka dari makrifat; pihak yang terdahulu berkata, “Inilah hamba Allah,” dan pihak yang terakhir berkata, “Inilah putra Allah.” Demikian pula, sebagian dituntun kepada Allah oleh berhala-berhala dan oleh matahari serta bulan, sementara yang lain disesatkan. Pemandu-pemandu semacam itu adalah sarana makrifat, namun bukan penyebab langsung darinya, dan satu sarana tidaklah lebih baik daripada sarana lainnya dalam relasinya dengan Dia yang merupakan pencipta atas semuanya. Afirmasi seorang gnostik terhadap sebuah sarana adalah tanda dari dualisme (*zunnár*), dan perhatian terhadap apa pun kecuali objek pengetahuan adalah politeisme (*shirk*). Ketika seorang manusia ditakdirkan pada kebinasaan di Lauhulmahfuz (*Preserved Tablet*), bahkan, dalam kehendak dan pengetahuan Allah, lantas bagaimana mungkin bukti dan demonstrasi apa pun dapat menuntunnya dengan benar? Allah Yang Maha Tinggi, sesuai keinginan-Nya dan melalui sarana apa pun yang Dia kehendaki, menunjukkan kepada hamba-Nya jalan menuju Diri-Nya dan membukakan baginya pintu makrifat, sehingga ia mencapai derajat di mana esensi dari makrifat itu sendiri tampak asing (*ghayr*) dan atribut-atributnya menjadi berbahaya baginya, serta ia terhijab oleh makrifatnya dari objek yang diketahui dan menyadari bahwa makrifatnya adalah sebuah klaim (*da‘wá*). Dhu ’l-Nún al-Miṣrí

141 Lihat Baydáwí mengenai Al-Qur’an VII: 175.

142 Lihat Goldziher & Landberg, *Die Legende vom Mönch Barṣīṣā* (1896), dan M. Hartmann, *Der heilige Barṣīṣā* dalam *Der Islamische Orient* (1905), i, 23-8.

berkata: "Waspadalah jangan sampai engkau membuat klaim terhadap makrifat," dan telah dikatakan dalam bait syair—

يَدّعِى العَارِفُونَ عِلْماً وَفَهْماً ۞ وَأَنَا بِالجَهْلِ مُقِرٌ، فَذَاكَ عِلْمِى

"Kaum gnostik mengklaim memiliki pengetahuan,
Namun aku mengakui kebodohan: itulah pengetahuanku."

Oleh karena itu janganlah mengklaim makrifat, agar engkau tidak binasa dalam klaimmu, namun berpautlah pada realitas darinya, agar engkau selamat. Ketika seseorang dimuliakan oleh penyingkapan keagungan Ilahi, eksistensinya menjadi wabah baginya dan seluruh atributnya menjadi sumber kerusakan. Ia yang menjadi milik Allah dan kepada siapa Allah menjadi miliknya maka ia tidak terhubung dengan apa pun di alam semesta. Inti sebenarnya dari makrifat adalah mengakui bahwa bagi Allah-lah kerajaan itu. Ketika seseorang mengetahui bahwa seluruh kepemilikan berada dalam kendali mutlak Allah, urusan apa lagi yang ia miliki dengan umat manusia, sehingga ia harus terhijab dari Allah oleh mereka atau oleh dirinya sendiri? Seluruh hijab semacam itu adalah hasil dari kebodohan. Segera setelah kebodohan difanakan, mereka pun lenyap, dan kehidupan ini dijadikan setara peringkatnya dengan kehidupan akhirat nanti.

FASAL

Kini, demi kepentingan instruksi, aku akan menyebutkan beberapa dari sekian banyak ucapan yang telah dilontarkan para Syekh mengenai subjek ini.

'Abdalláh bin Mubárak berkata: "Makrifat terdiri dari tidak merasa takjub oleh apa pun," karena ketakjuban muncul dari sebuah tindakan yang melampaui kekuatan pelakunya, dan sejauh Allah adalah Yang Maha Kuasa maka mustahil bagi seorang gnostik untuk merasa takjub oleh tindakan-tindakan-Nya. Jika ada ruang bagi ketakjuban, niscaya seseorang harus merasa heran bahwa Allah meninggikan segenggam tanah ke derajat sedemikian rupa sehingga ia menerima perintah-perintah-Nya, dan setetes darah ke ketinggian sedemikian rupa sehingga ia berdiskusi mengenai cinta dan pengetahuan tentang-Nya, serta mencari visi tentang-Nya, dan menginginkan persatuan dengan-Nya. Dhu 'l-Nún al-Miṣrí berkata: "Makrifat pada realitasnya adalah komunikasi providensial Allah mengenai cahaya spiritual ke dalam hati terdalam kita," yakni, sampai Allah, dalam providensi-Nya, menerangi hati Manusia dan menjaganya dari kontaminasi, sehingga seluruh makhluk ciptaan tidak memiliki nilai bahkan seberat biji sawi pun di hatinya, kontemplasi terhadap misteri-misteri Ilahi, baik batin maupun lahir, tidak akan meliputinya dengan ekstase; namun ketika Allah telah melakukan ini, setiap pandangannya menjadi sebuah tindakan kontemplasi (*musháhadat*). Shiblí berkata: "Makrifat adalah kebingungan (*ḥayrat*) yang terus-menerus." Kebingungan ada dua macam: (1) kebingungan pada esensi dan (2) kebingungan pada kualitas. Yang pertama adalah politeisme dan kekufuran, karena tidak ada gnostik yang mungkin ragu mengenai hakikat esensial Allah; namun yang terakhir adalah makrifat, karena kualitas Allah terletak di luar lingkup akal budi. Maka seseorang tertentu berkata:

“Wahai Pemandu dari yang bingung, tambahlah kebingunganku!” Pertama-tama, ia menegaskan eksistensi Allah dan kesempurnaan atribut-Nya, serta mengakui bahwa Dia adalah objek pencarian manusia dan pengabul doa-doa mereka serta pencipta kebingungan mereka; kemudian ia meminta penambahan kebingungan dan mengakui bahwa dalam mencari Allah maka akal budi tidak memiliki alternatif antara kebingungan dan politeisme. Sentimen ini sangatlah bagus. Bisa jadi, lagi-lagi, bahwa pengetahuan tentang wujud Allah melibatkan kebingungan pada wujud diri sendiri, karena ketika seseorang mengenal Allah ia melihat dirinya sepenuhnya ditundukkan oleh kemahakuasaan Ilahi; dan karena eksistensinya bergantung pada Allah dan non-eksistensinya terpancar dari Allah, serta diam dan geraknya dihasilkan oleh kekuatan Allah, ia menjadi bingung, seraya berkata: “Siapakah dan apakah aku ini?” Dalam pengertian inilah Rasul bersabda: “Barangsiapa mengenal dirinya sendiri maka ia telah mengenal Tuhannya,” yakni ia yang mengenal dirinya sebagai yang fana maka ia mengenal Allah sebagai Yang Kekal Abadi. Kefanaan menghancurkan akal budi dan seluruh atribut manusia, dan ketika substansi dari sesuatu tidak dapat diakses oleh akal budi maka ia tidak mungkin dapat diketahui tanpa kebingungan. Abú Yazíd berkata: “Makrifat terdiri dari mengetahui bahwa gerak dan diam umat manusia bergantung pada Allah,” dan bahwa tanpa izin-Nya tidak ada seorang pun yang memiliki kendali sedikit pun atas kerajaan-Nya, dan bahwa tidak ada yang dapat melakukan tindakan apa pun sampai Dia menciptakan kemampuan untuk bertindak dan meletakkan kehendak untuk bertindak di dalam hatinya, dan bahwa tindakan manusia bersifat metaforis dan bahwa Allah-lah pelaku yang sesungguhnya. Muḥammad bin Wási‘ berkata, menggambarkan sang gnostik: “Kata-katanya sedikit dan kebingungannya abadi,” karena hanya hal-hal yang terbatas yang menerima untuk diekspresikan dalam kata-kata, dan sejauh yang tak terbatas tidak dapat diekspresikan maka ia tidak menyisakan sumber daya lain kecuali kebingungan abadi. Shiblí berkata: “Makrifat yang sejati adalah ketidakmampuan untuk mencapai makrifat,” yakni ketidakmampuan untuk mengetahui sesuatu, yang terhadap hakikat sejatinya manusia tidak memiliki petunjuk kecuali ketidakmungkinan untuk mencapainya. Oleh karena itu, dalam mencapainya, ia secara benar tidak akan mengambil kredit bagi dirinya sendiri, karena ketidakmampuan (*‘ajz*) adalah pencarian, dan selama ia bergantung pada fakultas dan atributnya sendiri, ia tidak dapat secara tepat digambarkan dengan istilah tersebut; dan ketika fakultas serta atribut ini pergi, maka kondisinya bukanlah ketidakmampuan, melainkan fana. Beberapa pretender, sembari menegaskan atribut kemanusiaan dan keberlangsungan kewajiban untuk memutuskan dengan penilaian yang sehat (*taklíf ba-ṣiḥḥat-i khiṭáb*) serta otoritas yang dipertahankan atas mereka oleh bukti Allah, menyatakan bahwa makrifat adalah impotensi, dan bahwa mereka impoten serta tidak mampu mencapai apa pun. Aku menjawab: “Dalam pencarian hal apa kalian telah menjadi begitu tidak berdaya?” Impotensi (*‘ajz*) memiliki dua tanda, yang tidak ditemukan dalam diri kalian: pertama, fana-nya fakultas-fakultas pencarian, dan kedua, manifestasi dari kemuliaan Allah (*tajallí*). Di

mana fana-nya fakultas terjadi, di situ tidak ada ekspresi lahiriah (*'ibárat*); dan di mana kemuliaan Allah tersingkap, tidak ada petunjuk yang dapat diberikan dan tidak ada diskriminasi yang terpikirkan. Maka ia yang impoten tidak tahu bahwa ia demikian, atau bahwa kondisi yang dinisbatkan padanya disebut impotensi. Bagaimana ia bisa tahu hal ini? Impotensi adalah selain Allah, dan afirmasi pengetahuan tentang selain Allah bukanlah makrifat; dan selama masih ada ruang di hati bagi apa pun kecuali Allah, atau kemungkinan mengekspresikan apa pun kecuali Allah, maka makrifat sejati belum tercapai. Sang gnostik bukanlah seorang gnostik sampai ia menyampingkan segala sesuatu yang bukan Allah. Abú Ḥafṣ al-Ḥaddád berkata: "Semenjak aku mengenal Allah, tidak ada kebenaran maupun kepalsuan yang memasuki hatiku." Ketika seseorang merasakan keinginan dan nafsu ia berbalik kepada jiwa (*dil*) agar ia dapat membimbingnya kepada jiwa rendah (*nafs*), yang merupakan tempat bagi kepalsuan; dan ketika ia menemukan bukti makrifat, ia pun berbalik kepada jiwa agar ia dapat membimbingnya kepada ruh, yang merupakan sumber kebenaran dan realitas. Namun ketika apa pun selain Allah memasuki jiwa, sang gnostik, jika ia berbalik padanya, berarti melakukan tindakan agnostisisme. Terdapat perbedaan besar antara orang yang berbalik kepada jiwa dan orang yang berbalik kepada Allah. Abú Bakr al-Wásiṭí berkata: "Ia yang mengenal Allah terputus dari segala sesuatu, bahkan, ia bisu dan abjek (*kharisa wa-'nqama'a*)," yakni ia tidak mampu mengekspresikan apa pun dan seluruh atributnya telah fana. Maka Rasul, selagi beliau berada dalam kondisi keabsenan, bersabda: "Aku adalah yang paling fasih di antara bangsa Arab dan non-Arab"; namun ketika beliau dihantarkan ke hadirat Allah, beliau bersabda: "Aku tidak tahu bagaimana melantunkan pujian-Mu." Jawaban datang: "Wahai Muhammad, jika engkau tidak berbicara, Aku yang akan berbicara; jika engkau menganggap dirimu tidak layak untuk memuji-Ku, Aku akan menjadikan alam semesta sebagai wakilmu, agar seluruh atomnya memuji-Ku atas namamu."

BAB XVI
PENYINGKAPAN HIJAB KEDUA
TAUHID

Allah berfirman, "Tuhanmu adalah Tuhan Yang Maha Esa" (QS. an-Nahl: 22); dan lagi, "Katakanlah, 'Dialah Allah, Yang Maha Esa'" (QS. Ikhlash: 1). Dan Rasul bersabda: "Dahulu kala ada seorang pria yang tidak melakukan amal baik apa pun kecuali ia menyatakan bahwa Allah itu Esa. Ketika ia hampir wafat, ia berkata kepada kaumnya: 'Setelah kematianku, bakarlah aku dan kumpulkan abu jenazahku, lalu pada hari yang berangin tiupkanlah separuhnya ke laut, dan sebarkan separuhnya lagi ke angin di bumi, agar tidak ada jejak dariku yang tersisa.' Segera setelah ia wafat dan hal ini dilakukan, Allah memerintahkan udara dan air untuk menjaga abu yang telah mereka terima hingga hari Kebangkitan; dan ketika Dia membangkitkan orang itu dari kematian, Dia bertanya kepadanya mengapa ia menyebabkan dirinya dibakar, dan ia menjawab: 'Wahai Tuhanku, karena malu kepada-Mu, sebab aku adalah seorang pendosa besar,' dan Allah pun mengampuninya."

Tauhid yang sejati terdiri dari penegasan atas keesaan sesuatu dan memiliki pengetahuan yang sempurna tentang keesaannya. Sejauh Allah adalah Esa, tanpa ada sekutu dalam esensi dan atribut-Nya, tanpa ada pengganti, tanpa ada mitra dalam tindakan-tindakan-Nya, dan sejauh para penganut Tauhid (*muwaḥḥidán*) telah mengakui bahwa Dia adalah sedemikian itu, maka pengetahuan mereka tentang keesaan disebut tauhid.

Tauhid ada tiga macam: (1) tauhid Allah terhadap Allah, yakni pengetahuan-Nya tentang keesaan-Nya; (2) tauhid Allah terhadap makhluk-Nya, yakni ketetapan-Nya bahwa seorang manusia harus menyatakan-Nya Esa, dan penciptaan tauhid di dalam hatinya; (3) tauhid manusia terhadap Allah, yakni pengetahuan mereka tentang keesaan Allah. Oleh karena itu, ketika seorang manusia mengenal Allah, ia dapat memaklumkan keesaan-Nya dan menyatakan bahwa Dia Esa, tidak mampu untuk bersatu dan berpisah, tidak menerima dualitas; bahwa keesaan-Nya bukanlah sebuah angka sehingga dijadikan dua dengan predikasi angka lainnya; bahwa Dia tidak terbatas sehingga memiliki enam arah; bahwa Dia tidak memiliki ruang, dan bahwa Dia tidak berada dalam ruang, sehingga memerlukan predikasi ruang; bahwa Dia bukanlah sebuah aksidensi, sehingga memerlukan sebuah substansi, bukan

pula sebuah substansi, yang tidak dapat eksis tanpa substansi lain yang serupa dengannya, bukan pula sebuah konstitusi alami (*ṭab‘í*), di mana gerak dan diam bermula, bukan pula sebuah ruh sehingga memerlukan sebuah kerangka, bukan pula sebuah tubuh sehingga tersusun dari anggota-anggota; dan bahwa Dia tidak menjadi imanen (*ḥáll*) dalam segala sesuatu, karena jika demikian maka Dia haruslah homogen dengan mereka; dan bahwa Dia tidak menyatu dengan apa pun, karena jika demikian maka hal itu haruslah menjadi bagian dari-Nya; dan bahwa Dia bebas dari segala ketidaksempurnaan dan Maha Tinggi di atas segala cacat; dan bahwa Dia tidak memiliki keserupaan, sehingga Dia dan makhluk-Nya menjadi dua; dan bahwa Dia tidak memiliki anak yang kelahirannya niscaya akan menyebabkan-Nya menjadi sebuah asal (*aṣl*); dan bahwa esensi serta atribut-Nya tidak dapat berubah; dan bahwa Dia dianugerahi dengan atribut-atribut kesempurnaan yang ditegaskan oleh orang-orang beriman dan penganut Tauhid, serta yang Dia deskripsikan sebagai milik-Nya sendiri; dan bahwa Dia terbebas dari atribut-atribut yang secara sewenang-wenang dinisbatkan oleh kaum sesat kepada-Nya; dan bahwa Dia Maha Hidup, Maha Mengetahui, Maha Pengampun, Maha Penyayang, Maha Berkehendak, Maha Kuasa, Maha Mendengar, Maha Melihat, Maha Berfirman, dan Maha Baka; dan bahwa pengetahuan-Nya bukanlah sebuah kondisi (*ḥál*) dalam Diri-Nya, tidak pula kekuatan-Nya tertanam secara solid (*ṣalábat*) dalam Diri-Nya, tidak pula pendengaran dan penglihatan-Nya terlepas (*mutajarrid*) dalam Diri-Nya, tidak pula firman-Nya terbagi di dalam Diri-Nya; dan bahwa Dia bersama dengan atribut-Nya telah eksis sejak azali; dan bahwa objek-objek kognisi tidak berada di luar pengetahuan-Nya, dan bahwa entitas-entitas sepenuhnya bergantung pada kehendak-Nya; dan bahwa Dia melakukan apa yang telah Dia kehendaki, dan menghendaki apa yang telah Dia ketahui, dan tidak ada makhluk yang memiliki pengetahuan mengenainya; dan bahwa ketetapan-Nya adalah fakta yang mutlak, dan bahwa para wali-Nya tidak memiliki sumber daya kecuali kepasrahan; dan bahwa Dialah satu-satunya penentu takdir baik dan buruk, dan satu-satunya wujud yang layak bagi harapan atau rasa takut; dan bahwa Dialah yang menciptakan segala manfaat dan mudarat; dan bahwa Dia semata yang memberikan keputusan, dan keputusan-Nya adalah segala hikmah; dan bahwa tidak ada seorang pun yang memiliki kemungkinan untuk sampai kepada-Nya; dan bahwa para penghuni Surga akan melihat-Nya; dan bahwa asimilasi (*tashbíh*) tidak dapat diterima; dan bahwa istilah-istilah seperti “berhadapan” dan “melihat muka dengan muka” (*muqábalat ú muwájahat*) tidak dapat diterapkan pada wujud-Nya; dan bahwa para wali-Nya dapat menikmati kontemplasi (*musháhadat*) kepada-Nya di dunia ini.

Mereka yang tidak mengakui-Nya sedemikian itu bersalah atas kekufuran. Aku, ‘Alí bin ‘Uthmán al-Jullábí, berkata di awal bab ini bahwa tauhid terdiri dari memaklumkan keesaan sesuatu, dan bahwa maklumat semacam itu tidak dapat dibuat tanpa pengetahuan. Kaum Suni telah memaklumkan keesaan Allah dengan pemahaman yang benar, karena, dengan melihat sebuah karya yang halus dan tindakan yang unik, mereka mengakui bahwa hal itu tidak mungkin eksis dengan

sendirinya, dan dengan menemukan bukti-bukti nyata dari kebaharuan (*ḥudúth*) pada segala sesuatu, mereka mempersepsi bahwa niscaya ada seorang Pelaku yang mewujudkan alam semesta—bumi dan langit serta matahari dan bulan dan daratan serta lautan dan segala yang bergerak serta diam dan pengetahuan mereka serta ucapan dan kehidupan serta kematian. Bagi semua ini, seorang perajin (*artificer*) sangatlah niscaya. Oleh karena itu, kaum Suni, dengan menolak gagasan bahwa terdapat dua atau tiga perajin, menyatakan diri mereka puas dengan perajin tunggal yang sempurna, hidup, mengetahui, maha kuasa, dan tanpa sekutu. Dan sejauh sebuah tindakan memerlukan setidaknya satu pelaku, dan eksistensi dua pelaku untuk satu tindakan melibatkan ketergantungan yang satu pada yang lainnya, maka secara logis Sang Pelaku tersebut niscaya dan pastilah satu. Di sini kita berselisih dengan kaum dualis, yang menegaskan cahaya dan kegelapan, dan dengan kaum Majusi, yang menegaskan Yazdán dan Ahriman, dan dengan para filosof alam (*ṭabá'i'iyán*), yang menegaskan alam dan potensi (*quwwat*), dan dengan para astronom (*falakiyán*), yang menegaskan tujuh planet, serta dengan kaum Mutazilah, yang menegaskan para pencipta dan perajin tanpa akhir. Aku telah menyanggah secara ringkas seluruh opini sia-sia tersebut dalam sebuah buku, berjudul *Al-Ri'áyat li-ḥuqúq Allah*,[143] yang mana kepada buku itu atau kepada karya-karya teolog terdahulu aku harus merujuk siapa pun yang menginginkan informasi lebih lanjut. Sekarang aku akan beralih pada isyarat-isyarat yang telah diberikan para Syekh mengenai subjek ini.

FASAL

Diriwayatkan bahwa Junayd berkata: "Tauhid adalah pemisahan antara yang azali dari yang baharu," yakni engkau tidak boleh menganggap yang azali sebagai tempat bagi fenomena, atau fenomena sebagai tempat bagi yang azali; dan engkau harus tahu bahwa Allah itu azali dan engkau adalah fenomenal, dan bahwa tidak ada dari genusmu yang terhubung dengan-Nya, dan bahwa tidak ada dari atribut-Nya yang bercampur di dalam dirimu, dan bahwa tidak ada homogenitas antara yang azali dan yang fenomenal. Hal ini bertentangan dengan doktrin yang disebutkan di atas dari mereka yang menganggap ruh bersifat azali. Ketika yang azali diyakini turun ke dalam fenomena, atau fenomena terpaut pada yang azali, maka tidak ada bukti yang tersisa bagi keazalian Allah dan kebaharuan alam semesta; dan hal ini menuntun pada materialisme (*madhhab-i dahriyán*).

Dalam seluruh tindakan fenomena terdapat bukti-bukti tauhid dan argumentasi tentang kemahakuasaan Ilahi serta tanda-tanda yang menetapkan keazalian Allah, namun manusia terlalu lalai untuk hanya menginginkan-Nya atau merasa puas hanya dengan menjaga pengingatan akan Dia. Ḥusayn bin Manṣúr (al-Ḥalláj) berkata: "Langkah pertama dalam tauhid adalah penghapusan keterpisahan (*tafríd*)," karena keterpisahan adalah pernyataan bahwa seseorang telah terpisah dari ketidaksempurnaan (*áfát*), sementara tauhid adalah pernyataan tentang

143 "Pemeliharaan terhadap apa yang menjadi hak Allah."

keesaan sesuatu: oleh karena itu dalam isolasi (*fardániyyat*) adalah mungkin untuk menegaskan apa yang selain Allah, dan kualitas ini dapat dinisbatkan kepada yang lain di samping Allah; namun dalam keesaan (*waḥdániyyat*) tidaklah mungkin untuk menegaskan yang selain Allah, dan keesaan tidak boleh dinisbatkan kepada apa pun kecuali Dia. Oleh karena itu, langkah pertama dalam tauhid adalah menyangkal (bahwa Allah memiliki) sekutu (*sharík*) dan menyampingkan percampuran (*mizáj*), karena percampuran di dalam jalan (menuju Allah) adalah laksana mencari jalan raya dengan sebuah lampu (*mizáj andar minháj chún ṭalab-i minháj báshad ba-siráj*).

Dan Ḥuṣrí berkata: “Prinsip-prinsip kami dalam tauhid ada lima: penghilangan kebaharuan, dan penegasan keazalian, dan keberangkatan dari tempat-tempat yang akrab, dan perpisahan dari saudara-saudara, serta melupakan apa yang diketahui dan tidak diketahui.” Penghilangan kebaharuan terdiri dari penyangkalan bahwa fenomena memiliki hubungan apa pun dengan tauhid atau bahwa mereka mungkin dapat mencapai esensi kudus-Nya; dan penegasan keazalian terdiri dari keyakinan bahwa Allah selalu eksis, sebagaimana telah aku jelaskan dalam mendiskusikan ucapan Junayd; dan keberangkatan dari tempat-tempat yang akrab berarti, bagi pemula, keberangkatan dari kesenangan-kesenangan hawa nafsu yang biasa dan rupa-rupa dunia ini, dan bagi kaum ahli, keberangkatan dari stasiun-stasiun yang luhur dan kondisi-kondisi yang mulia serta mukjizat-mukjizat (*karámát*) yang tinggi; dan perpisahan dari saudara-saudara berarti berpaling dari pergaulan umat manusia dan berbalik menuju pergaulan dengan Allah, sejauh pikiran apa pun tentang selain Allah adalah sebuah hijab dan ketidaksempurnaan, dan semakin pikiran seseorang terasosiasi dengan selain Allah maka semakin ia terhijab dari Allah, karena telah disepakati secara universal bahwa tauhid adalah konsentrasi pikiran (*jam‘-i himam*), sedangkan merasa puas dengan selain Allah adalah tanda dari terpencarnya pikiran (*tafriqa-i himmat*); dan melupakan sesuatu yang diketahui atau tidak diketahui bermakna tauhid bagi hal tersebut, karena tauhid menyangkal apa pun yang ditegaskan oleh pengetahuan umat manusia mengenainya; dan apa pun yang ditegaskan oleh kebodohan mereka mengenainya hanyalah kebalikan dari pengetahuan mereka, karena kebodohan bukanlah tauhid, dan pengetahuan tentang realitas tauhid tidak dapat dicapai tanpa menyangkal inisiatif personal (*taṣarruf*) di mana pengetahuan dan kebodohan berada di dalamnya.

Seorang Syekh tertentu meriwayatkan: “Selagi Ḥuṣrí sedang berbicara di depan audiens, aku tertidur dan bermimpi bahwa dua malaikat turun dari Langit dan mendengarkan untuk beberapa lama diskursusnya. Kemudian yang satu berkata kepada yang lainnya, ‘Apa yang orang ini katakan adalah teori (*‘ilm*) tauhid, bukan tauhid itu sendiri (*‘ayn*).’ Ketika aku terbangun ia sedang menjelaskan tauhid. Ia menatapku dan berkata, ‘Wahai Fulan, adalah mustahil untuk berbicara mengenai tauhid kecuali secara teoretis.’” Diriwayatkan bahwa Junayd berkata: “Tauhid adalah ini, bahwa seseorang harus menjadi sebuah sosok (*shakhṣ*) di tangan Allah, sebuah sosok yang melaluinya ketetapan-ketetapan-Nya melintas selaras dengan apa yang ditentukan-Nya dalam kemahakuasaan-Nya, dan bahwa seseorang harus

tenggelam dalam samudra keesaan-Nya, fana diri dan mati sekaligus terhadap panggilan umat manusia kepadanya dan jawabannya kepada mereka, terserap oleh realitas keesaan Ilahi dalam kedekatan yang nyata, serta hilang dari indra dan tindakan, karena Allah memenuhi di dalam dirinya apa yang telah Dia kehendaki darinya, yakni bahwa kondisinya yang terakhir harus menjadi kondisinya yang pertama, dan bahwa ia harus menjadi sebagaimana ia adanya sebelum ia eksis."

Semua ini bermakna bahwa penganut Tauhid di dalam kehendak Allah tidak lagi memiliki kehendaknya sendiri, dan dalam keesaan Allah ia tidak menaruh perhatian pada dirinya sendiri, sehingga ia menjadi laksana sebuah atom sebagaimana ia adanya di masa azali yang lampau ketika perjanjian tauhid dibuat, dan Allah menjawab pertanyaan yang Dia Sendiri telah tanyakan, dan atom itu hanyalah objek dari firman-Nya.[144] Umat manusia tidak memiliki kegembiraan pada orang semacam itu sehingga mereka harus memanggilnya pada apa pun, dan ia tidak memiliki persahabatan dengan siapa pun sehingga ia harus menanggapi panggilan mereka. Ucapan ini menunjukkan pada fana-nya atribut manusia dan kepasrahan sempurna kepada Allah dalam kondisi ketika seseorang dikuasai oleh penyingkapan keagungan-Nya, sehingga ia menjadi instrumen pasif dan substansi halus yang tidak merasakan apa-apa, dan tubuhnya adalah gudang bagi misteri-misteri Allah, yang kepadanya ucapan dan tindakannya dinisbatkan; namun, meskipun tidak sadar akan segalanya, ia tetap tunduk pada ketetapan hukum agama, agar bukti tentang Allah dapat ditegakkan.

Demikianlah Rasul ketika pada malam Mikraj beliau dihantarkan ke stasiun kedekatan; beliau berkeinginan agar tubuhnya dihancurkan dan personalitasnya dilarutkan, namun tujuan Allah adalah untuk menegakkan bukti-Nya. Dia memerintahkan Rasul untuk tetap dalam kondisi beliau saat itu; yang atas dasar itu beliau memperoleh kekuatan dan menampilkan eksistensi Allah dari dalam non-eksistensi beliau sendiri dan bersabda, "Aku tidaklah seperti salah satu dari kalian. Sesungguhnya, aku melewati malam bersama Tuhanku, dan Dia memberiku makan dan minum"; dan beliau juga bersabda, "Aku bersama Allah dalam sebuah kondisi di mana tidak ada malaikat kerubim maupun nabi mana pun yang mampu tertampung bersamaku."

Diriwayatkan bahwa Sahl bin 'Abdalláh berkata: "Tauhid adalah ini, bahwa engkau harus mengakui bahwa esensi Allah dianugerahi dengan pengetahuan, bahwa ia tidak dapat dipahami maupun terlihat oleh mata di dunia ini, namun ia eksis dalam realitas iman, tak terbatas, tak terselami, tidak menitis; dan bahwa Dia akan dilihat di akhirat nanti, secara lahiriah dan batiniah dalam kerajaan-Nya dan kekuasaan-Nya; dan bahwa umat manusia terhijab dari pengetahuan tentang hakikat pamungkas dari esensi-Nya; dan bahwa hati mereka mengenal-Nya, namun intelek mereka tidak dapat menjangkau-Nya; dan bahwa orang-orang beriman akan melihat-Nya dengan mata (spiritual) mereka, tanpa memahami ketakterbatasan-Nya." Ucapan ini mencakup seluruh prinsip tauhid. Dan Junayd berkata: "Ucapan

144 QS. al-A'raf: 172.

yang paling mulia mengenai tauhid adalah ucapan Abú Bakr: ‘Maha Suci Allah, yang tidak menganugerahkan kepada makhluk-Nya sarana apa pun untuk sampai pada pengetahuan tentang-Nya kecuali melalui ketidakmampuan untuk sampai pada pengetahuan tentang-Nya.’” Banyak yang telah salah memahami makna dari kata-kata Abú Bakr ini dan menduga bahwa ketidakmampuan untuk mencapai makrifat adalah hal yang sama dengan agnostisisme. Ini adalah absurd, karena ketidakmampuan hanya merujuk pada kondisi yang eksis, bukan pada kondisi yang non-eksis.

Sebagai contoh, orang mati tidaklah tidak mampu untuk hidup, namun ia tidak bisa hidup selagi ia mati; dan orang buta tidaklah tidak mampu untuk melihat, namun ia tidak bisa melihat selagi ia buta. Oleh karena itu, seorang gnostik tidaklah tidak mampu atas makrifat selama makrifat itu eksis, karena dalam kasus tersebut makrifatnya menyerupai intuisi. Ucapan Abú Bakr ini dapat dihubungkan dengan doktrin Abú Sahl Ṣu‘lúkí dan Sang Guru Abú ‘Alí al-Daqqáq, yang menegaskan bahwa makrifat pertama-tama diperoleh, namun akhirnya menjadi intuitif. Pemilik pengetahuan intuitif terpaksa dan tidak mampu untuk menjauhkannya atau menariknya kepada dirinya sendiri. Maka, sesuai dengan apa yang Abú Bakr katakan, tauhid adalah tindakan Allah di dalam hati makhluk-Nya. Shiblí berkata: “Tauhid menghijab penganut Tauhid dari keindahan Keesaan,” karena tauhid dikatakan sebagai tindakan Manusia, dan tindakan Manusia tidak menyebabkan penyingkapan Allah, dan dalam realitas penyingkapan maka apa yang tidak menyebabkan penyingkapan adalah sebuah hijab. Manusia dengan seluruh atributnya adalah selain Allah, karena jika atributnya dianggap Ilahi, maka ia sendiri harus dianggap Ilahi, dan kemudian penganut Tauhid, tauhid, dan Yang Maha Esa menjadi, ketiganya, penyebab eksistensi satu sama lain; dan inilah tepatnya Trinitas Kristen. Jika atribut apa pun mencegah pencari Allah dari memfanakan dirinya dalam tauhid, ia masih terhijab oleh atribut tersebut, dan selagi ia terhijab maka ia bukanlah seorang penganut Tauhid, karena segala hal kecuali Allah adalah kesia-siaan. Inilah interpretasi dari “Tiada tuhan selain Allah”.[145]

Para Syekh telah mendiskusikan secara luas istilah-istilah yang dengannya tauhid ditunjukkan. Sebagian mengatakan bahwa ia adalah sebuah kefanaan yang tidak dapat dicapai secara semestinya kecuali atribut-atribut tersebut menetap, sementara yang lain mengatakan bahwa ia tidak memiliki atribut apa pun kecuali kefanaan. Analogi persatuan dan perpisahan (*jam‘ ú tafriqa*) niscaya harus diterapkan pada pertanyaan ini agar ia dapat dipahami. Aku, ‘Alí bin ‘Uthmán al-Jullábí, memaklumkan bahwa tauhid adalah sebuah misteri yang disingkapkan oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya, dan bahwa ia tidak dapat diekspresikan dalam bahasa sama sekali, apalagi dalam frasa-frasa yang terdengar muluk. Istilah-istilah penjelasan dan mereka yang menggunakannya adalah selain Allah, dan menegaskan apa yang selain Allah dalam tauhid berarti menegaskan politeisme.

145 Di sini penulis mengutip sebuah anekdot tentang Ibráhím al-Khawwáṣ dan al-Ḥalláj yang telah diriwayatkan di atas. Lihat hal. 205.

BAB XVII
PENYINGKAPAN HIJAB KETIGA
IMAN

Rasul bersabda: "Iman adalah percaya kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, dan kitab-kitab-Nya (yang diwahyukan)." Secara etimologis, iman (*ímán*) berarti pembenaran (*taṣdíq*). Mengenai prinsip-prinsipnya dalam penerapan pada hukum agama, terdapat diskusi dan kontroversi yang besar. Kaum Mutazilah berpendapat bahwa iman mencakup seluruh amal ibadah, baik yang bersifat teoretis maupun praktis: oleh karena itu mereka mengatakan bahwa dosa menempatkan seseorang di luar batas iman. Kaum Khawarij, yang menyebut seseorang kafir karena ia melakukan dosa, memiliki pendapat yang sama.

Sebagian menyatakan bahwa iman hanyalah pengakuan lisan, sementara yang lain mengatakan bahwa ia hanyalah makrifat kepada Allah, dan sekelompok skolastik Suni menegaskan bahwa ia adalah murni pembenaran. Aku telah menulis sebuah karya terpisah yang menjelaskan subjek ini, namun tujuanku saat ini adalah untuk menetapkan apa yang diyakini oleh para Syekh Sufi. Mereka terbagi dalam pertanyaan ini dengan cara yang sama seperti para ahli hukum dari dua sekte yang berlawanan. Sebagian dari mereka, misal Fudhayl bin ʻIyádh, Bishr Ḥáfí, Khayr al-Nassáj, Sumnún al-Muḥibb, Abú Ḥamza dari Baghdád, Muḥammad bin Jurayrí, dan sejumlah besar lainnya, berpendapat bahwa iman adalah pengakuan lisan, pembenaran, dan amal; namun yang lain, misal Ibráhím bin Adham, Dhu ʻl-Nún al-Miṣrí, Abú Yazíd al-Biṣṭámí, Abú Sulaymán al-Dárání, Ḥárith al-Muḥásibí, Junayd, Sahl bin ʻAbdalláh dari Tustar, Shaqíq dari Balkh, Ḥátim al-Aṣamm, Muḥammad bin al-Fadhl dari Balkh, dan sejumlah tokoh lainnya, berpendapat bahwa iman adalah pengakuan lisan dan pembenaran. Beberapa ahli hukum, yakni Málik, Sháfiʻí, dan Aḥmad bin Ḥanbal, mempertahankan pandangan yang pertama, sementara opini yang terakhir didukung oleh Abú Ḥanífa, Ḥusayn bin Fadhl dari Balkh, serta para pengikut Abú Ḥanífa, seperti Muḥammad bin al-Ḥasan, Dáwud Ṭá'í, dan Abú Yúsuf.

Perbedaan di antara mereka sepenuhnya adalah masalah ekspresi dan hampa dari substansi, sebagaimana yang akan aku jelaskan secara ringkas, agar tidak ada yang dituduh mengontradiksi prinsip iman karena ia mengambil salah satu pandangan dalam perselisihan ini.

FASAL

Engkau harus mengetahui bahwa kaum Muslim ortodoks dan kaum Sufi sepakat bahwa iman memiliki prinsip (*aṣl*) dan derivatif (*far‘*), prinsipnya adalah pembenaran di dalam hati, dan derivatifnya adalah pemeliharaan terhadap perintah (Ilahi). Sekarang bangsa Arab secara umum dan lazim memindahkan nama dari sebuah prinsip ke sebuah derivatif melalui sarana metafora, misal mereka menyebut cahaya matahari sebagai “matahari”. Dalam pengertian inilah pihak yang pertama dari dua kelompok yang disebutkan di atas menerapkan nama iman pada ketaatan (*ṭá‘at*) yang mana hanya melaluinya seseorang dijadikan aman dari hukuman masa depan. Sekadar pembenaran (yakni keyakinan), tanpa pelaksanaan perintah-perintah Ilahi, tidaklah melibatkan keamanan. Oleh karena itu, sejauh keamanan sebanding dengan ketaatan, dan ketaatan bersama dengan pembenaran serta pengakuan lisan adalah penyebab keamanan, maka mereka menganugerahkan nama iman pada ketaatan. Pihak yang lain, bagaimanapun, menegaskan bahwa makrifat, bukan ketaatan, yang merupakan penyebab keamanan.

Ketaatan, kata mereka, tidak ada gunanya tanpa makrifat, sedangkan seseorang yang memiliki makrifat namun kurang dalam ketaatan akan diselamatkan pada akhirnya, meskipun hal itu bergantung pada kehendak Allah apakah ia akan diampuni melalui karunia Ilahi atau melalui syafaat Rasul, atau apakah ia akan dihukum sesuai dengan kadar dosanya lalu kemudian dibebaskan dari Neraka dan dihantarkan ke Surga. Oleh karena itu, sejauh mereka yang memiliki makrifat, meskipun mereka adalah pendosa, dikarenakan makrifatnya mereka tidak menetap selamanya di Neraka, sementara mereka yang hanya memiliki amal tanpa makrifat tidak masuk ke Surga, maka secara logis ketaatan bukanlah penyebab keamanan. Rasul bersabda: “Tidak seorang pun dari kalian yang akan selamat oleh amalnya.” Maka pada realitasnya, tanpa kontroversi apa pun di kalangan Muslim, iman adalah makrifat serta pengakuan dan penerimaan terhadap amal. Barangsiapa mengenal Allah maka ia mengenal-Nya melalui salah satu atribut-Nya, dan atribut-atribut-Nya yang paling terpilih ada tiga macam: yang terhubung dengan keindahan-Nya (*jamál*), dengan keagungan-Nya (*jalál*), dan dengan kesempurnaan-Nya (*kamál*). Kesempurnaan-Nya tidak dapat dicapai kecuali oleh mereka yang kesempurnaannya telah ditegakkan dan ketidaksempurnaannya telah terusir. Yang tersisa adalah keindahan dan keagungan.

Mereka yang buktinya dalam makrifat adalah keindahan Allah maka mereka selalu merindukan visi, dan mereka yang buktinya adalah keagungan-Nya maka mereka selalu muak terhadap atribut mereka sendiri dan hati mereka tersentak oleh kedahsyatan. Sekarang, kerinduan adalah efek dari cinta, dan begitu pula kemuakan terhadap atribut manusia, karena pengangkatan hijab atribut manusia adalah esensi dari cinta itu sendiri. Oleh karena itu iman dan makrifat adalah cinta, dan ketaatan adalah tanda dari cinta. Barangsiapa menyangkal hal ini berarti mengabaikan perintah Allah dan tidak tahu apa-apa tentang makrifat. Keburukan ini nyata di antara para aspiran Tasawuf di masa sekarang. Beberapa orang sesat, saat

melihat keunggulan mereka dan yakin akan derajat tinggi mereka, meniru mereka dan berkata: "Kesulitan hanya bertahan selama engkau tidak mengenal Allah: segera setelah engkau mengenal-Nya, seluruh jerih payah ketaatan dihilangkan dari tubuh." Namun mereka salah. Aku menjawab bahwa ketika engkau mengenal-Nya, hati akan dipenuhi dengan kerinduan dan perintah-Nya akan dipegang dalam penghormatan yang lebih besar daripada sebelumnya. Aku mengakui bahwa seorang yang saleh dapat mencapai sebuah titik di mana ia dibebaskan dari kejenuhan ketaatan melalui peningkatan bantuan Ilahi (*tawfíq*), sehingga ia melakukan tanpa kesulitan apa yang terasa sulit bagi orang lain; namun hasil ini tidak dapat dicapai tanpa sebuah kerinduan yang menghasilkan gejolak yang hebat. Sebagian, lagi-lagi, mengatakan bahwa iman datang sepenuhnya dari Allah, sementara yang lain mengatakan bahwa ia terpancar sepenuhnya dari Manusia. Hal ini telah lama menjadi masalah kontroversi di antara orang-orang di Transoksania. Menegaskan bahwa iman datang sepenuhnya dari Allah adalah paksaan murni (*jabr*), karena Manusia kemudian tidak memiliki pilihan; dan menegaskan bahwa ia terpancar sepenuhnya dari Manusia adalah kehendak bebas murni, karena Manusia tidak mengenal Allah kecuali melalui pengetahuan yang Allah berikan kepadanya.

Doktrin Tauhid adalah kurang dari paksaan dan lebih dari kehendak bebas. Demikian pula, iman sebenarnya adalah tindakan Manusia yang disatukan dengan bimbingan Allah, sebagaimana Allah berfirman: "Barangsiapa yang Allah kehendaki akan memberikan kepadanya petunjuk, niscaya Dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama) Islam; dan barangsiapa yang dikehendaki Allah kesesatannya, niscaya Allah menjadikan dadanya sesak lagi sempit" (Al-Qur'an, VI: 125). Atas prinsip ini, kecenderungan untuk percaya (*girawish*) adalah bimbingan Allah, sementara kepercayaan (*girawídan*) adalah tindakan Manusia. Tanda-tanda kepercayaan adalah ini: di dalam hati, memegang teguh Tauhid; di dalam mata, menahan diri dari pandangan terlarang dan melihat secara saksama pada bukti-bukti; di dalam telinga, mendengarkan firman-Nya; di dalam perut, kosong dari apa yang haram; di dalam lidah, kejujuran. Oleh karena itu orang-orang tersebut (yang menegaskan bahwa iman datang sepenuhnya dari Allah) mempertahankan bahwa makrifat dan iman dapat bertambah dan berkurang, yang mana hal itu umumnya diakui sebagai kesalahan, karena jika hal itu benar, maka objek makrifat pun haruslah bisa bertambah dan berkurang. Oleh karena itu, pertambahan dan pengurangan niscaya berada pada derivatifnya, yakni tindakan; dan telah disepakati secara umum bahwa ketaatan dapat berkurang dan bertambah. Hal ini tidak menyenangkan kaum Antropomorfis (*ḥashwiyán*) yang meniru kedua pihak yang disebutkan di atas, karena sebagian dari mereka beranggapan bahwa ketaatan adalah elemen dari iman, sementara yang lain memaklumkan bahwa iman adalah pengakuan lisan dan tidak ada hal lainnya. Kedua doktrin ini tidaklah adil.

Singkatnya, iman sebenarnya adalah penyerapan seluruh atribut manusia dalam pencarian kepada Allah. Hal ini niscaya diakui secara konsensus oleh seluruh orang beriman. Kekuatan makrifat melingkupi atribut agnostisisme, dan di mana iman

eksis maka agnostisisme terusir, karena sebagaimana dikatakan: “Sebuah lampu tidak ada gunanya saat fajar menyingsing.” Allah berfirman:

إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا

“Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya” (QS. an-Naml: 34). Ketika makrifat ditegakkan di dalam hati sang gnostik, maka kekaisaran keraguan dan skeptisisme serta agnostisisme sepenuhnya hancur, dan kedaulatan makrifat menundukkan indra dan nafsunya sehingga dalam seluruh pandangan dan tindakan serta kata-katanya ia tetap berada dalam lingkaran otoritasnya. Aku telah membaca bahwa ketika Ibráhím al-Khawwáṣ ditanya mengenai realitas iman, ia menjawab: “Aku tidak memiliki jawaban untuk pertanyaan ini saat ini, karena apa pun yang aku katakan hanyalah sekadar ekspresi, dan sepatutnya bagiku untuk menjawab melalui tindakanku; namun aku sedang berangkat menuju Mekkah: ikutlah bersamaku agar engkau terjawab.” Sang narator melanjutkan: “Aku setuju. Saat kami melakukan perjalanan melewati padang pasir, setiap hari dua tangkup roti dan dua cangkir air muncul. Ia memberikan satu kepadaku dan mengambil yang satunya untuk dirinya sendiri.

Suatu hari seorang lelaki tua berkuda mendatangi kami lalu turun dan bercakap-cakap dengan Ibráhím untuk beberapa lama; kemudian ia meninggalkan kami. Aku bertanya kepada Ibráhím untuk memberi tahu siapa dia. Beliau menjawab: ‘Inilah jawaban untuk pertanyaanmu.’ ‘Bagaimana bisa?’ tanyaku. Beliau berkata: ‘Tadi itu adalah Khidhr, yang memohon kepadaku agar membiarkannya mendampingiku, namun aku menolak, karena aku takut dalam pergaulannya aku akan menaruh kepercayaan padanya alih-alih pada Allah, dan kemudian tawakalku kepada Allah (*tawakkul*) akan menjadi rusak. Iman yang sejati adalah tawakal kepada Allah.’” Dan Muḥammad bin Khafíf berkata: “Iman adalah kepercayaan hati pada pengetahuan yang datang dari yang Gaib,” karena iman adalah pada apa yang tersembunyi, dan ia dapat dicapai hanya melalui penguatan Ilahi terhadap kepastian seseorang, yang merupakan hasil dari pengetahuan yang dianugerahkan oleh Allah.

Kini aku akan sampai pada masalah praktik dan akan menjelaskan kesulitan-kesulitannya.

BAB XVIII
PENYINGKAPAN HIJAB KEEMPAT

PENYUCIAN DARI NAJIS

Setelah iman, hal pertama yang wajib bagi setiap orang adalah pensucian (*ṭahárat*) dan pelaksanaan salat, yakni membersihkan tubuh dari kotoran dan polusi, serta mencuci ketiga anggota tubuh,[146] dan mengusap kepala dengan air sebagaimana hukum memerintahkan, atau menggunakan pasir (tayamum) dalam ketiadaan air atau dalam sakit yang parah. Pensucian ada dua macam: lahiriah dan batiniah. Demikianlah salat memerlukan pensucian tubuh, dan makrifat memerlukan pensucian hati. Sebagaimana dalam kasus pertama air haruslah bersih, maka dalam kasus terakhir Tauhid haruslah murni dan keyakinan tidak ternoda. Kaum Sufi selalu sibuk dalam pensucian secara lahiriah dan dalam Tauhid secara batiniah. Rasul bersabda kepada salah seorang Sahabatnya: "Berkanjanglah dalam wudu, agar dua malaikat penjagamu mencintaimu," dan Allah berfirman:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

"Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri" (QS. al-Baqarah: 222). Dan Rasul terbiasa berucap dalam permohonannya: "Ya Allah, sucikanlah hatiku dari kemunafikan." Bahkan kesadaran akan anugerah mukjizat (*karámát*) yang dianugerahkan kepadanya beliau anggap sebagai penegasan terhadap selain Allah, karena dalam Tauhid merupakan sebuah kemunafikan (*nifáq*) untuk menegaskan selain Allah. Selama mata seorang murid dikaburkan oleh satu atom saja dari mukjizat para Syekh, maka dari sudut pandang kesempurnaan atom tersebut merupakan hijab potensial (antara dirinya dan Allah). Maka Abú Yazíd berkata: "Kemunafikan kaum gnostik lebih baik daripada ketulusan para murid," yakni apa yang merupakan sebuah "stasiun" (*maqám*) bagi pemula adalah sebuah hijab bagi kaum ahli. Pemula berkeinginan untuk mendapatkan mukjizat, namun kaum ahli berkeinginan untuk mendapatkan Sang Pemberi mukjizat.

Singkatnya, penegasan terhadap mukjizat, atau terhadap apa pun yang melibatkan penglihatan kepada selain Allah, tampak sebagai kemunafikan bagi kaum Kebenaran (kaum Sufi). Oleh karena itu, apa yang berbahaya bagi para wali

146 Wajah, tangan, dan kaki.

Allah adalah sarana pembebasan bagi seluruh pendosa, dan apa yang berbahaya bagi pendosa adalah sarana keselamatan bagi seluruh orang kafir, karena jika orang kafir tahu, sebagaimana pendosa tahu, bahwa dosa-dosa mereka tidak menyenangkan Allah, niscaya mereka semua akan diselamatkan dari kekufuran; dan jika pendosa tahu, sebagaimana para wali Allah tahu, bahwa seluruh tindakan mereka adalah cacat, niscaya mereka semua akan diselamatkan dari dosa dan dibersihkan dari kontaminasi. Oleh karena itu, pensucian lahiriah dan batiniah harus berjalan bersama-sama; misal, ketika seseorang mencuci tangannya ia harus mencuci hatinya bersih dari keduniawian, dan ketika ia memasukkan air ke dalam mulutnya ia harus mensucikan mulutnya dari penyebutan selain Allah, dan ketika ia membasuh wajahnya ia harus berpaling dari seluruh objek yang akrab dan berbalik menuju Allah, dan ketika ia mengusap kepalanya ia harus memasrahkan urusannya kepada Allah, dan ketika ia membasuh kakinya ia tidak boleh membentuk niat untuk berpijak pada apa pun kecuali sesuai dengan perintah Allah. Dengan demikian ia akan tersucikan dua kali lipat. Dalam seluruh ketetapan agama, yang eksternal dikombinasikan dengan yang internal; misal dalam iman, pengakuan lidah dengan keyakinan hati.

Metode pensucian spiritual adalah dengan merefleksikan dan merenungkan keburukan dunia ini dan mempersepsi bahwa ia adalah palsu serta fana, dan menjadikan hati kosong darinya. Hasil ini dapat dicapai hanya melalui banyak mujahadah (*mujáhadat*), dan tindakan mujahadah yang paling penting adalah mematuhi aturan-aturan disiplin lahiriah (*ádáb-i ẓáhir*) secara tekun dalam segala keadaan. Diriwayatkan bahwa Ibráhím al-Khawwáṣ berkata: “Aku memohon Allah untuk memberiku kehidupan yang abadi di dunia ini, agar sementara umat manusia terserap dalam kesenangan dunia dan melupakan Allah, aku dapat mematuhi aturan-aturan agama di tengah penderitaan dunia dan mengingat Allah.”

Dan diriwayatkan bahwa Abú Ṭáhir Ḥaramí tinggal selama empat puluh tahun di Mekkah, dan ia pergi ke luar dari wilayah suci setiap kali ia mensucikan dirinya, karena ia tidak mau menuangkan air yang telah ia gunakan untuk tujuan tersebut di atas tanah yang Allah telah sebut sebagai milik-Nya. Ketika Ibráhím al-Khawwáṣ sakit disentri di masjid jami di Rayy, ia melakukan enam puluh kali mandi janabah dalam kurun waktu sehari semalam, dan ia wafat di dalam air tersebut. Abú ‘Alí al-Rúdbárí untuk beberapa lama tertimpa pikiran yang mengganggu (*waswás*) dalam hal pensucian. “Suatu hari,” katanya, “aku pergi ke laut saat fajar dan tinggal di sana hingga matahari terbit. Selama interval tersebut pikiranku merasa terganggu. Aku berseru: ‘Ya Allah, pulihkanlah aku ke kesehatan spiritual!’ Sebuah suara menjawab dari laut: ‘Kesehatan terdiri dari ilmu.’”

Diriwayatkan bahwa ketika Sufyán Thawrí hampir wafat, beliau mensucikan dirinya enam puluh kali untuk satu salat dan berkata: “Setidaknya aku akan bersih ketika aku meninggalkan dunia ini.” Mereka meriwayatkan tentang Shiblí bahwa suatu hari ia mensucikan dirinya dengan niat memasuki masjid. Ia mendengar sebuah suara berseru: “Engkau telah membasuh dirimu yang lahiriah, namun di

manakah kesucian batinmu?" Ia pun berbalik kembali dan memberikan seluruh apa yang ia miliki, dan selama setahun ia tidak mengenakan pakaian lebih dari yang diperlukan untuk salat. Kemudian ia mendatangi Junayd, yang berkata kepadanya: "Wahai Abú Bakr, itu adalah pensucian yang sangat bermanfaat yang telah engkau lakukan; semoga Allah selalu menjagamu tetap suci!"

Setelah itu, Shiblí menyibukkan diri dalam pensucian yang terus-menerus. Ketika ia hampir wafat dan tidak bisa lagi mensucikan dirinya sendiri, ia memberikan isyarat kepada salah seorang muridnya agar ia mensucikannya. Murid tersebut melakukannya, namun lupa mengalirkan air ke sela-sela janggutnya (*takhlíl-i maḥásin*). Shiblí tidak mampu berbicara. Beliau memegang tangan murid itu dan menunjuk ke arah janggutnya, yang atas dasar itu ritual tersebut pun dilaksanakan sebagaimana mestinya.

Dan diriwayatkan pula tentangnya bahwa ia berkata: "Kapan pun aku mengabaikan aturan pensucian apa pun, beberapa kekaguman diri yang sia-sia selalu muncul di hatiku." Dan Abú Yazíd berkata: "Kapan pun sebuah pikiran tentang dunia ini muncul dalam pikiranku, aku melakukan sebuah pensucian (*ṭahárati*); dan kapan pun sebuah pikiran tentang akhirat muncul padaku, aku melakukan mandi janabah (*ghuslí*)," karena dunia ini adalah tidak azali (*muḥdath*), dan hasil dari memikirkannya adalah kenajisan hukum (*ḥadath*), sedangkan akhirat adalah tempat keabsenan dan peristirahatan (*ghaybat ú árám*), dan hasil dari memikirkannya adalah polusi (*janábat*): maka kenajisan hukum melibatkan pensucian (wudu) dan polusi melibatkan mandi total. Suatu hari Shiblí mensucikan dirinya. Ketika ia sampai di pintu masjid sebuah suara berbisik di hatiku: "Apakah engkau begitu suci sehingga engkau memasuki rumah-Ku dengan keberanian ini?" Ia pun berbalik kembali, namun suara itu bertanya: "Apakah engkau berpaling dari pintu-Ku? Ke mana engkau akan pergi?" Beliau mengeluarkan teriakan yang lantang. Suara itu berkata: "Apakah engkau mencaci-Ku?" Beliau berdiri diam. Suara itu berkata: "Apakah engkau berpura-pura menanggung penderitaan-Ku?" Shiblí berseru: "Ya Allah, aku memohon kepada-Mu untuk menolongku melawan Diri-Mu sendiri."

Para Syekh Sufi telah mendiskusikan sepenuhnya makna sejati dari pensucian, dan telah memerintahkan murid-murid mereka untuk tidak berhenti mensucikan diri mereka baik secara lahiriah maupun batiniah. Ia yang hendak menyembah Allah harus mensucikan dirinya secara lahiriah dengan air, dan ia yang hendak mendekat kepada Allah harus mensucikan dirinya secara batiniah dengan tobat. Kini aku akan menjelaskan prinsip-prinsip tobat (*tawbat*) dan konsekuensi-konsekuensinya.

BAB MENGENAI TOBAT DAN KONSEKUENSI-KONSEKUENSINYA

Engkau harus mengetahui bahwa tobat (*tawbat*) adalah stasiun pertama dari para peziarah di jalan menuju Kebenaran, sebagaimana pensucian (*ṭahárat*) adalah langkah pertama dari mereka yang berkeinginan menyembah Allah. Maka Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا

“Hai orang-orang yang beriman, bertaubatlah kepada Allah dengan taubatan nasuha (taubat yang semurni-murninya)” (QS. at-Tahrim: 8). Dan Rasul bersabda,

مَا مِنْ شَيْءٍ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ مِنْ شَابٍّ تَائِبٍ

“Tidak ada sesuatu yang Allah lebih cintai daripada seorang pemuda yang bertobat”; dan beliau juga bersabda,

التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ

“Ia yang bertobat dari dosa adalah laksana orang yang tidak memiliki dosa”; kemudian beliau menambahkan,

إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا لَمْ تَضُرَّهُ الذُّنُوبُ

“Ketika Allah mencintai seseorang, maka dosa tidak akan mencelakainya,” yakni ia tidak akan menjadi kafir dikarenakan dosa, dan imannya tidak akan rusak. Secara etimologis *tawbat* berarti “kembali”, dan *tawbat* sebenarnya melibatkan keberpalingan kembali dari apa yang Allah larang dikarenakan rasa takut terhadap apa yang Dia perintahkan. Rasul bersabda: “Penyesalan adalah tindakan kembali” (*al-nadam al-tawbat*). Ucapan ini mencakup tiga hal yang dilibatkan dalam *tawbat*, yakni, (1) sesal atas pembangkangan, (2) pengabaian segera terhadap dosa, dan (3) tekad untuk tidak berdosa lagi.

Sebagaimana tobat (*tawbat*) melibatkan tiga kondisi ini, maka penyesalan (*nadámat*) dapat disebabkan oleh tiga sebab: (1) rasa takut akan siksaan Ilahi dan kesedihan atas tindakan buruk, (2) keinginan akan karunia Ilahi dan kepastian bahwa hal itu tidak dapat diperoleh melalui perilaku buruk serta pembangkangan, (3) rasa malu di hadapan Allah. Dalam kasus pertama sang penyesal adalah *tá’ib*, dalam kasus kedua ia adalah *muníb*, dalam kasus ketiga ia adalah *awwáb*. Demikian pula, *tawbat* memiliki tiga stasiun, yakni, *tawbat*, melalui rasa takut akan hukuman Ilahi; *inábat*, melalui keinginan akan pahala Ilahi; dan *awbat*, demi menjaga perintah Ilahi. *Tawbat* adalah stasiun bagi massa orang beriman, dan menyiratkan pertobatan dari dosa-dosa besar (*kabírat*);[147] dan *inábat* adalah stasiun dari para wali dan orang-orang kesayangan Allah (*awliyá ú muqarrabán*);[148] dan *awbat* adalah stasiun dari para nabi dan rasul.[149] *Tawbat* adalah kembali dari dosa besar menuju ketaatan; *inábat* adalah kembali dari dosa kecil menuju cinta; dan *awbat* adalah kembali dari diri sendiri menuju Allah. Tobat (*tawbat*) memiliki asalnya pada larangan-larangan Allah yang keras dan pada terbangunnya hati dari tidur kelalaian. Ketika seseorang mempertimbangkan perilakunya yang buruk dan amalannya yang keji ia mencari pembebasan darinya, dan Allah menjadikannya mudah baginya untuk bertobat dan membimbingnya kembali ke manisnya ketaatan.

147 Lih. QS. at-Tahrim: 8.
148 Lih. QS. Qaf: 32.
149 Lih. QS. Shad: 44.

Menurut opini kaum Muslim ortodoks dan seluruh Syekh Sufi, seseorang yang telah bertobat dari satu dosa dapat terus melakukan dosa-dosa lainnya namun tetap menerima pahala Ilahi karena telah berpantang dari satu dosa tersebut; dan bisa jadi melalui berkah dari pahala tersebut ia akan berpantang dari dosa-dosa lainnya. Namun sekte Bahshamí[150] dari kaum Mutazilah berpendapat bahwa tidak ada seorang pun yang secara tepat dapat disebut bertobat kecuali ia menjauhi seluruh dosa besar, sebuah doktrin yang absurd, karena seseorang tidaklah dihukum karena dosa-dosa yang tidak ia lakukan, namun jika ia melepaskan jenis dosa tertentu ia tidak memiliki ketakutan untuk dihukum karena dosa-dosa dari jenis khusus tersebut: konsekuensinya, ia telah bertobat. Demikian pula, jika ia melaksanakan beberapa tugas agama dan mengabaikan yang lainnya, ia akan diberi pahala atas apa yang ia laksanakan dan akan dihukum atas apa yang ia abaikan. Terlebih lagi, jika seseorang telah bertobat dari sebuah dosa yang ia tidak memiliki sarana untuk melakukannya saat ini, ia tetaplah seorang yang bertobat, karena melalui pertobatan masa lalu tersebut ia telah mendapatkan penyesalan (*nadámat*), yang merupakan bagian fundamental dari tobat (*tawbat*), dan saat ini ia telah membelakangi jenis dosa tersebut dan bertekad untuk tidak melakukannya lagi, meskipun ia niscaya akan memiliki kekuatan dan sarana untuk melakukannya di waktu mendatang.

Berkaitan dengan hakikat dan sifat pertobatan, para Syekh Sufi memegang berbagai opini. Sahl bin ‘Abdalláh (al-Tustarí) dan yang lainnya percaya bahwa pertobatan terdiri dari tidak melupakan dosa-dosamu, namun selalu menyesalinya, sehingga, meskipun engkau memiliki banyak amal baik dalam catatanku, engkau tidak akan merasa puas dengan dirimu sendiri karena hal itu; sejauh penyesalan atas tindakan buruk lebih utama daripada amal baik, dan seseorang yang tidak pernah melupakan dosa-dosanya tidak akan pernah menjadi sombong. Junayd dan yang lainnya mengambil pandangan sebaliknya, bahwa pertobatan terdiri dari melupakan dosa. Mereka berargumen bahwa penyesal adalah seorang pecinta Allah, dan pecinta Allah berada dalam kontemplasi kepada Allah, dan dalam kontemplasi adalah salah jika mengingat dosa, karena pengingatan terhadap dosa adalah sebuah hijab antara Allah dan mereka yang berkontemplasi kepada-Nya. Kontroversi ini merujuk kembali pada perbedaan pendapat mengenai mujahadah (*mujáhadat*) dan kontemplasi (*musháhadat*), yang telah didiskusikan dalam catatanku mengenai doktrin kaum Sahlí. Mereka yang menganggap penyesal sebagai yang bergantung pada diri sendiri maka mereka menganggap kelupaannya terhadap dosa sebagai kelalaian, sementara mereka yang berpendapat bahwa ia bergantung pada Allah maka mereka menganggap pengingatannya terhadap dosa sebagai politeisme. Musa, selagi atributnya masih menetap, berkata, “Aku bertaubat kepada-Mu” (QS. al-A’raf: 143), namun Rasul, selagi atributnya telah fana, bersabda, “Aku tidak dapat menyebutkan pujian-Mu.” Sejauh sepatutnya bagi penyesal untuk tidak mengingat kediriannya sendiri, lantas bagaimana ia harus mengingat dosanya? Sesungguhnya,

150 Teks, قهبثميان. Lihat Shahristání, terjemahan Haarbrücker, i, 80.

mengingat dosa adalah sebuah dosa, karena dosa merupakan kesempatan untuk berpaling dari Allah, dan begitupun pengingatannya atau melupakannya, sejauh baik pengingatan maupun kelupaan terhubung dengan diri sendiri. Junayd berkata: “Aku telah membaca banyak buku, namun aku tidak pernah menemukan sesuatu yang begitu instruktif seperti bait syair ini:—

إِذَا قُلْتُ مَا أَذْنَبْتُ قَالَتْ مُجِيبَةً ۞ حَيَاتُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبُ

“Ketika aku berkata: ‘Apakah dosaku?’ ia berkata menjawab:
‘Eksistensimu adalah sebuah dosa yang tidak ada dosa lain yang dapat dibandingkan dengannya.’”

Singkatnya, pertobatan adalah penguatan Ilahi dan dosa adalah tindakan badaniah: ketika penyesalan (*nadámat*) memasuki hati maka tubuh tidak memiliki sarana untuk mengeluarkannya; dan sebagaimana pada mulanya tidak ada tindakan manusia yang dapat mengeluarkan pertobatan, maka pada akhirnya pun tidak ada tindakan manusia yang dapat mempertahankannya. Allah berfirman: “Maka Allah menerima taubatnya (Adam). Sesungguhnya Allah Maha Penerima Taubat (*al-tawwáb*), lagi Maha Penyayang” (Al-Qur’an, II: 37). Al-Qur’an memuat banyak teks dengan maksud yang sama, yang sudah terlalu dikenal sehingga tidak memerlukan kutipan.

Pertobatan ada tiga macam: (1) dari apa yang salah menuju apa yang benar, (2) dari apa yang benar menuju apa yang lebih benar, (3) dari kedirian menuju Allah. Jenis pertama adalah pertobatan orang awam; jenis kedua adalah pertobatan kaum pilihan; dan jenis ketiga dari pertobatan termasuk dalam derajat cinta Ilahi (*maḥabbat*). Mengenai kaum pilihan, adalah mustahil bahwa mereka harus bertobat dari dosa. Tidakkah engkau mempersepsi bahwa seluruh dunia merasakan sesal karena telah kehilangan visi kepada Allah? Musa menginginkan visi tersebut dan bertobat (QS. al-A’raf: 143), karena beliau memintanya dengan kehendak pribadinya sendiri (*ikhtiyár*), karena dalam cinta maka kehendak personal adalah sebuah noda. Orang-orang mengira beliau telah melepaskan visi kepada Allah, namun apa yang sebenarnya beliau lepaskan adalah kehendak pribadinya. Mengenai mereka yang mencintai Allah, mereka bertobat tidak hanya dari ketidaksempurnaan sebuah stasiun di bawah stasiun yang telah mereka capai, namun juga dari kesadaran akan “stasiun” atau “kondisi” apa pun jua.

FASAL

Pertobatan tidaklah niscaya berlanjut setelah tekad untuk tidak kembali pada dosa telah dibuat sebagaimana mestinya. Seorang penyesal yang dalam keadaan tersebut kembali pada dosa maka secara prinsip telah mendapatkan pahala Ilahi atas pertobatannya. Banyak pemula dari sekte ini (kaum Sufi) telah bertobat dan kembali pada kejahatan lalu kemudian sekali lagi, sebagai konsekuensi dari sebuah teguran, telah kembali kepada Allah. Seorang Syekh tertentu meriwayatkan bahwa ia bertobat tujuh puluh kali dan kembali pada dosa pada setiap kesempatan,

sampai pada kali ketujuh puluh satu ia menjadi teguh. Dan Abú ‘Amr bin Nujayd[151] menceritakan kisah berikut: “Sebagai seorang pemula, aku bertobat di ruang pertemuan Abú ‘Uthmán al-Ḥírí dan bertekun dalam pertobatanku untuk beberapa lama. Kemudian aku jatuh ke dalam dosa dan meninggalkan pergaulan pembimbing spiritual tersebut, dan kapan pun aku melihatnya dari jauh maka penyesalanku menyebabkanku lari dari pandangannya.

Suatu hari aku bertemu dengannya tanpa diduga. Beliau berkata kepadaku: ‘Wahai putraku, janganlah bergaul dengan musuh-musuhmu kecuali jika engkau suci dari dosa (*ma‘ṣúm*), karena seorang musuh akan melihat kesalahan-kesalahanmu dan bersukacita. Jika engkau harus berdosa, datanglah kepada kami, agar kami dapat menanggung penderitaanmu.’ Mendengar kata-katanya, aku merasa muak dengan dosa dan pertobatanku pun ditegakkan.” Seorang pria tertentu, setelah bertobat dari dosa, kembali padanya dan kemudian bertobat sekali lagi. “Bagaimana jadinya,” katanya, “jika aku sekarang berbalik kepada Allah?” Sebuah suara langit menjawab, seraya berfirman: “Engkau telah menaati-Ku dan Aku memberimu pahala, kemudian engkau meninggalkan-Ku dan Aku menunjukkan kelonggaran terhadapmu; dan jika engkau mau kembali kepada-Ku, niscaya Aku akan menerimamu.”

FASAL

Dhu ‘l-Nún al-Miṣrí berkata: “Orang awam bertobat dari dosa-dosa mereka, namun kaum pilihan bertobat dari kelalaian mereka,” karena orang awam akan ditanya mengenai perilaku lahiriah mereka, namun kaum pilihan akan ditanya mengenai hakikat sejati dari perilaku mereka. Kelalaian, yang bagi orang awam merupakan sebuah kesenangan, bagi kaum pilihan adalah sebuah hijab. Abú Ḥafṣ al-Ḥaddád berkata: “Manusia tidak memiliki bagian dalam pertobatan, karena pertobatan adalah dari Allah kepada Manusia, bukan dari Manusia kepada Allah.” Menurut ucapan ini, pertobatan tidaklah diperoleh oleh Manusia, melainkan merupakan salah satu anugerah Allah, sebuah doktrin yang sangat dekat dengan doktrin Junayd.

Abu ’l-Ḥasan al-Búshanjí berkata: “Ketika engkau tidak merasakan kenikmatan dalam mengingat sebuah dosa, itulah pertobatan,” karena pengingatan terhadap sebuah dosa disertai baik oleh sesal atau oleh keinginan: seseorang yang menyesal bahwa ia telah melakukan sebuah dosa adalah orang yang bertobat, sedangkan seseorang yang berkeinginan untuk melakukan sebuah dosa adalah seorang pendosa. Dosa yang aktual tidaklah seburuk keinginan terhadapnya, karena tindakannya hanya sesaat, namun keinginannya bersifat abadi. Dhu ‘l-Nún al-Miṣrí berkata: “Ada dua jenis pertobatan, pertobatan kembali (*tawbat al-inábat*) dan pertobatan rasa malu (*tawbat al-istiḥyá*): yang terdahulu adalah pertobatan melalui rasa takut akan hukuman Ilahi, yang terakhir adalah pertobatan melalui rasa malu atas kemurahan Ilahi.” Pertobatan rasa takut disebabkan oleh penyingkapan

151 *Nafaḥát*, No. 281.

keagungan Allah, sementara pertobatan rasa malu disebabkan oleh visi kepada keindahan Allah. Mereka yang merasakan malu sedang mabuk spiritual, dan mereka yang merasakan takut sedang sadar.

BAB XIX
PENYINGKAPAN HIJAB KELIMA
SALAT

Secara etimologis, salat (*namáz*) berarti pengingatan (kepada Allah) dan ketundukan (*dhikr ú inqiyád*), namun dalam penggunaan yang tepat oleh para ahli hukum, istilah tersebut secara khusus diterapkan pada salat lima waktu yang Allah perintahkan untuk dilaksanakan pada lima waktu yang berbeda, dan yang melibatkan kondisi-kondisi pendahuluan tertentu, yakni: (1) penyucian secara lahiriah dari najis dan secara batiniah dari nafsu; (2) bahwa pakaian luar seseorang harus bersih dan pakaian dalam tidak tercemar oleh sesuatu yang tidak sah; (3) bahwa tempat di mana seseorang menyucikan dirinya harus secara lahiriah bebas dari kontaminasi dan secara batiniah bebas dari kebobrokan serta dosa; (4) menghadap ke arah kiblat, yang mana kiblat lahiriah adalah Ka'bah dan kiblat batiniah adalah Arasy Allah, yang dimaksudkan sebagai misteri kontemplasi Ilahi; (5) berdiri secara lahiriah dalam kondisi kekuatan (*qudrat*) dan secara batiniah di taman kedekatan dengan Allah (*qurbat*); (6) niat yang tulus untuk mendekatkan diri kepada Allah; (7) mengucapkan "Allah akbar" dalam stasiun kedahsyatan dan kefanaan, serta berdiri di kediaman persatuan, dan melantunkan Al-Qur'an secara jelas dan khusyuk, serta membungkukkan kepala dengan kerendahhatian, dan bersujud dengan penghinaan diri, serta mengucapkan syahadat dengan konsentrasi, dan mengucapkan salam dengan fana-nya atribut-atribut diri seseorang. Tercatat dalam Tradisi-tradisi bahwa ketika Rasul salat, terdengar dari dalam dirinya suara seperti air mendidih di dalam ketel. Dan ketika 'Alí hendak salat, rambutnya berdiri tegak dan beliau gemetar serta berkata: "Telah tiba saatnya untuk menunaikan sebuah amanah yang langit dan bumi tidak sanggup memikulnya."[152]

FASAL

Salat adalah sebuah istilah di mana para pemula menemukan seluruh jalan menuju Allah, dari awal hingga akhir, dan di mana stasiun-stasiun (*maqámát*) mereka disingkapkan. Maka, bagi para pemula, penyucian mengambil tempat pertobatan, dan ketergantungan pada seorang pembimbing spiritual mengambil

152 Di sini penulis mengutip sebuah deskripsi yang diberikan oleh Ḥátim al-Aṣamm mengenai cara beliau salat.

tempat penentuan kiblat, dan berdiri dalam salat mengambil tempat mujahadah, dan melantunkan Al-Qur’an mengambil tempat meditasi batin (*dhikr*), dan membungkukkan kepala mengambil tempat kerendahhatian, dan sujud mengambil tempat pengetahuan diri, dan pengakuan iman mengambil tempat keintiman (*uns*), serta salam mengambil tempat keterlepasan dari dunia dan pelarian dari belenggu “stasiun-stasiun”. Oleh karena itu, ketika Rasul melepaskan seluruh perasaan nikmat (*mashárib*) dalam kebingungan yang paripurna, beliau terbiasa bersabda: “Wahai Bilál, hiburlah kami dengan seruan salat (azan).”

Para Syekh Sufi telah mendiskusikan masalah ini dan masing-masing dari mereka menempati posisinya sendiri. Sebagian beranggapan bahwa salat adalah sarana untuk memperoleh “hadirat” bersama Allah (*ḥudúr*), dan yang lain menganggapnya sebagai sarana untuk memperoleh “keabsenan” (*ghaybat*); sebagian yang tadinya “absen” menjadi “hadir” dalam salat, sementara yang lain yang tadinya “hadir” menjadi “absen”. Demikian pula, di akhirat nanti di mana Allah terlihat, sebagian yang “absen”, ketika mereka melihat Allah niscaya akan menjadi “hadir”, dan begitu pula sebaliknya. Aku, ‘Alí bin ‘Uthmán al-Jullábí, menegaskan bahwa salat adalah perintah Ilahi dan bukan merupakan sarana untuk memperoleh baik itu “hadirat” maupun “keabsenan”, karena perintah Ilahi bukanlah sarana bagi sesuatu apa pun. Penyebab dari “hadirat” adalah “hadirat” itu sendiri, dan penyebab dari “keabsenan” adalah “keabsenan” itu sendiri. Jika salat merupakan penyebab atau sarana bagi “hadirat”, maka ia hanya dapat dilakukan oleh seseorang yang sedang “hadir”, dan jika ia merupakan penyebab dari “keabsenan”, maka seseorang yang “absen” niscaya akan menjadi “hadir” dengan mengabaikan pelaksanaannya. Namun sejauh ia harus dilaksanakan oleh semuanya, baik mereka sedang “hadir” maupun “absen”, maka salat bersifat berdaulat dalam esensinya dan independen.

Salat kebanyakan dilaksanakan dan diperintahkan oleh mereka yang sedang berkecimpung dalam mujahadah atau mereka yang telah mencapai ketetapan (*istiqámat*). Maka para Syekh memerintahkan murid-murid mereka untuk melaksanakan empat ratus rakaat dalam salat selama sehari semalam, agar tubuh mereka terbiasa pada pengabdian; dan mereka yang telah menetap pun demikian melaksanakan banyak salat sebagai rasa syukur atas karunia yang telah Allah anugerahkan kepada mereka. Berkaitan dengan mereka yang memiliki “kondisi-kondisi” (*arbáb-i aḥwál*), salat mereka, dalam kesempurnaan ekstase, berkorespondensi dengan “stasiun” persatuan, sehingga melalui salat mereka, mereka menjadi bersatu; atau lagi, ketika ekstase ditarik, salat mereka berkorespondensi dengan “stasiun” perpisahan, sehingga dengan demikian mereka menjadi terpisah. Kelompok pertama, yang bersatu dalam salat mereka, melakukan salat siang dan malam serta menambahkan salat-salat sunnah pada salat yang wajib bagi mereka, namun kelompok terakhir, yang terpisah, tidak melaksanakan salat lebih dari yang mereka butuhkan. Rasul bersabda: “Di dalam salat terletak kegembiraanku,” karena salat adalah sumber sukacita bagi mereka yang menetap.

Ketika Rasul dibawa mendekat kepada Allah pada malam Mikraj, dan jiwanya dilepaskan dari belenggu wujud fenomenal, dan ruhnya kehilangan kesadaran akan seluruh derajat serta stasiun, dan kekuatan alaminya difanakan, beliau bersabda, bukan atas kehendaknya sendiri, melainkan diilhami oleh kerinduan: "Ya Allah, janganlah Engkau men-transpor aku ke dunia penderitaan di sana! Janganlah Engkau campakkan aku di bawah kekuasaan tabiat dan nafsu!" Allah menjawab: "Telah menjadi ketetapan-Ku bahwa engkau harus kembali ke dunia demi kepentingan menegakkan hukum agama, agar Aku dapat memberimu di sana apa yang telah Aku berikan kepadamu di sini." Ketika beliau kembali ke dunia ini, beliau terbiasa bersabda sesering beliau merasakan kerinduan akan stasiun yang luhur tersebut: "Wahai Bilál, hiburlah kami dengan seruan salat!" Maka baginya setiap waktu salat adalah sebuah Mikraj dan kedekatan baru kepada Allah.

Sahl bin 'Abdalláh berkata: "Merupakan tanda ketulusan seseorang bahwa ia memiliki malaikat pendamping yang mendesaknya untuk salat ketika waktu salat telah tiba, dan membangunkannya jika ia tertidur." Tanda (ketulusan) ini tampak pada diri Sahl sendiri, karena meskipun beliau telah lumpuh di masa senjanya, beliau terbiasa memulihkan fungsi anggota tubuhnya kapan pun waktu salat tiba; dan setelah melaksanakan salat beliau tidak mampu lagi bergerak dari tempatnya. Salah seorang Syekh berkata: "Empat hal niscaya bagi ia yang salat: fana-nya jiwa rendah (*nafs*), hilangnya kekuatan alami, kesucian hati terdalam, dan kontemplasi yang sempurna." Fana-nya jiwa rendah hanya dapat dicapai melalui konsentrasi pikiran; hilangnya kekuatan alami hanya melalui penegasan keagungan Ilahi, yang melibatkan penghancuran segala sesuatu yang selain Allah; kesucian hati terdalam hanya melalui cinta; dan kontemplasi sempurna hanya melalui kesucian hati terdalam.

Diriwayatkan bahwa Ḥusayn bin Manṣúr (al-Ḥalláj) terbiasa meletakkan kewajiban atas dirinya sendiri untuk melaksanakan empat ratus rakaat salat dalam sehari semalam. Saat ditanya mengapa ia melakukan begitu banyak kesulitan dalam derajat tinggi yang ia nikmati, ia menjawab: "Rasa sakit dan kesenangan menunjukkan perasaan kalian, namun mereka yang atributnya telah fana tidak merasakan efek baik dari kesenangan maupun rasa sakit. Waspadalah jangan sampai kalian menyebut kelalaian sebagai kematangan dan keinginan dunia sebagai pencarian kepada Allah." Seseorang meriwayatkan: "Aku sedang salat di belakang Dhu 'l-Nún. Ketika beliau mulai mengucapkan takbir, beliau berseru 'Allāhu akbar' lalu jatuh pingsan laksana tubuh yang tak bernyawa." Junayd, setelah beliau berusia lanjut, tidak mengabaikan satu butir pun dari wirid-wirid (*awrád*) masa mudanya. Ketika beliau didesak untuk menahan diri dari beberapa tindakan pengabdian sunnah tersebut dikarenakan kekuatannya yang tidak lagi memadai, beliau menjawab bahwa beliau tidak dapat meninggalkan di akhir hidupnya latihan-latihan yang telah menjadi sarana baginya untuk memperoleh kesejahteraan spiritual di awal hidupnya. Telah dimaklumi bahwa para malaikat secara tak henti berkecimpung dalam ibadah, karena mereka bersifat spiritual dan tidak memiliki

jiwa rendah (*nafs*). Jiwa rendah menghalangi manusia dari ketaatan, dan semakin ia ditundukkan maka semakin mudah pelaksanaan ibadah dilakukan; dan ketika ia sepenuhnya difanakan, ibadah menjadi makanan dan minuman bagi Manusia, bahkan sebagaimana ia merupakan makanan dan minuman bagi para malaikat. ‘Abdalláh bin Mubárak berkata: “Di masa kanak-kanakku aku ingat melihat seorang wanita zahid yang digigit kalajengking di empat puluh tempat saat ia sedang salat, namun tidak ada perubahan ekspresi yang terlihat di wajahnya. Ketika ia telah selesai, aku berkata: ‘Wahai ibu, mengapa engkau tidak melemparkan kalajengking itu darimu?’ Ia menjawab: ‘Bocah jahil! apakah engkau menganggap benar bahwa sementara aku sedang sibuk dengan urusan Allah maka aku harus mengurus urusanku sendiri?’”

Abu ’l-Khayr Aqṭa‘[153] menderita gangren pada kakinya. Para tabib menyatakan bahwa kakinya harus diamputasi, namun beliau tidak mengizinkan hal itu dilakukan. Murid-muridnya berkata: “Potonglah saat beliau sedang salat, karena pada waktu itu beliau tidak sadarkan diri.” Para tabib bertindak berdasarkan saran ini. Ketika Abu ’l-Khayr menyelesaikan salatnya, beliau mendapati bahwa kakinya telah diamputasi.[154]

Beberapa Sufi melakukan tindakan pengabdian yang wajib secara terang-terangan, namun menyembunyikan yang bersifat sunnah agar mereka dapat luput dari sikap pamer (*riyá*). Siapa pun (kata mereka) yang berkeinginan agar orang lain memperhatikan praktik agamanya maka ia menjadi seorang munafik; dan jika ia berkata bahwa meskipun orang lain melihat pengabdiannya namun ia sendiri tidak menyadarinya, itu pun merupakan kemunafikan. Namun Sufi lainnya menampilkan baik tindakan pengabdian yang wajib maupun yang sunnah, dengan dasar bahwa pamer adalah tidak nyata dan ketakwaan adalah nyata: oleh karena itu, adalah absurd untuk menyembunyikan realitas demi kepentingan ketidaktidakan. “Jangan biarkan pikiran tentang pamer (kata mereka) memasuki hatimu, dan sembahlah Allah di mana pun engkau kehendaki.” Para Syekh telah menjaga ruh sejati dari aturan-aturan praktik pengabdian, dan telah memerintahkan murid-murid mereka untuk melakukan hal yang sama. Salah seorang dari mereka berkata: “Aku mengembara selama empat puluh tahun, dan selama waktu itu aku tidak melewatkan satu pun salat berjemaah, melainkan aku selalu berada di suatu kota setiap hari Jumat.”

Konsekuensi dari salat termasuk dalam stasiun-stasiun cinta, yang mana aku kini akan memaparkan prinsip-prinsipnya secara lengkap.

BAB MENGENAI CINTA DAN HAL-HAL YANG BERKAITAN DENGANNYA

Allah berfirman, “Wahai orang-orang yang beriman, barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum

153 *Nafaḥát*, No. 259.

154 Berikutnya adalah sebuah kisah, yang telah diceritakan dalam catatan tentang Abú Bakr (hal. 70), mengenai cara yang berbeda di mana Abú Bakr dan ‘Umar melantunkan Al-Qur’an ketika mereka melaksanakan salat.

yang Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya" (Al-Qur'an, V: 54); dan Dia juga berfirman,

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ

"Dan di antara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allah; mereka mencintainya sebagaimana mereka mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman sangat besar cintanya kepada Allah" (QS. al-Baqarah: 165). Dan Rasul bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ: "مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ"

"Barangsiapa yang memusuhi wali-Ku, maka Aku telah memaklumkan perang kepadanya. Tidak ada sarana mendekatkan diri kepada-Ku yang dilakukan oleh hamba-Ku yang lebih Aku cintai daripada pelaksanaan kewajiban-kewajiban yang telah Aku fardukan atasnya.Dan hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah hingga Aku mencintainya. Apabila Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat, tangannya yang ia gunakan untuk memukul (beraktivitas), dan kakinya yang ia gunakan untuk melangkah.Jika ia memohon kepada-Ku, niscaya akan Aku beri, dan jika ia memohon perlindungan kepada-Ku, niscaya akan Aku lindungi. Dan Aku tidak ragu-ragu terhadap sesuatu yang Aku lakukan sebagaimana keraguan-Ku untuk mencabut nyawa seorang mukmin; ia membenci kematian, sementara Aku tidak suka menyakitinya (namun kematian itu adalah kepastian baginya)." Dan Rasul juga bersabda, "Allah senang bertemu mereka yang senang bertemu dengan-Nya, dan tidak suka bertemu mereka yang tidak suka bertemu dengan-Nya"; dan lagi, "Ketika Allah mencintai seseorang Dia berfirman kepada Jibril, 'Wahai Jibril, Aku mencintai si Fulan, maka cintailah dia'; kemudian Jibril mencintainya dan berkata kepada penduduk Langit, 'Allah mencintai si Fulan,' dan mereka pun mencintainya; kemudian Dia menganugerahkan baginya penerimaan di bumi, sehingga ia dicintai oleh penduduk bumi; dan sebagaimana yang terjadi berkaitan dengan cinta, maka demikian pula halnya dengan benci."

Maḥabbat (cinta) dikatakan diderivasi dari *ḥibbat*, yakni biji-bijian yang jatuh ke tanah di padang pasir. Nama *ḥubb* (cinta) diberikan kepada biji padang pasir (*ḥibb*) tersebut, karena cinta adalah sumber kehidupan sebagaimana biji-bijian adalah asal-usul tanaman. Sebagaimana ketika biji-bijian terpencar di padang pasir, mereka menjadi tersembunyi di dalam tanah, dan hujan jatuh menimpa mereka serta matahari menyinari mereka dan dingin serta panas melewati mereka, namun

mereka tidak dirusak oleh pergantian musim, melainkan tumbuh dan berbunga serta memberikan buah, maka cinta pun demikian, ketika ia mengambil tempat tinggalnya di dalam hati, ia tidak dirusak oleh kehadiran atau keabsenan, oleh kesenangan atau rasa sakit, oleh perpisahan atau persatuan.

Yang lain mengatakan bahwa *maḥabbat* diderivasi dari *ḥubb*, yang berarti “sebuah tempayan yang penuh dengan air tenang”, karena ketika cinta terkumpul di dalam hati dan memenuhinya, tidak ada ruang lagi di sana bagi pikiran apa pun kecuali tentang sang kekasih, sebagaimana Shiblí berkata: “Cinta disebut *maḥabbat* karena ia menghapus (*tamḥú*) dari hati segala sesuatu kecuali sang kekasih.” Yang lain mengatakan bahwa *maḥabbat* diderivasi dari *ḥubb*, yang berarti “empat potong kayu yang disambungkan di mana sebuah kendi air diletakkan, karena seorang pecinta menanggung dengan ringan apa pun yang kekasihnya berikan kepadanya—kehormatan atau kehinaan, kepedihan atau kesenangan, perlakuan baik atau buruk”.

Menurut yang lain, *maḥabbat* diderivasi dari *ḥabb*, jamak dari *ḥabbat*, dan *ḥabbat* adalah inti hati, tempat cinta bersemayam. Dalam kasus ini, *maḥabbat* dipanggil dengan nama tempat tinggalnya, sebuah prinsip yang contohnya banyak terdapat dalam bahasa Arab. Yang lain menderivasinya dari *ḥabáb*, “gelembung-gelembung air dan buihnya dalam curahan hujan yang deras,” karena cinta adalah gejolak hati dalam kerinduan untuk bersatu dengan sang kekasih. Sebagaimana tubuh menetap melalui ruh, maka hati menetap melalui cinta, dan cinta menetap melalui visi tentang, dan persatuan dengan, sang kekasih. Yang lain, lagi-lagi, memaklumkan bahwa *ḥubb* adalah sebuah nama yang diterapkan pada cinta murni, karena bangsa Arab menyebut bagian putih bersih pada mata manusia sebagai *ḥabbat al-insán*, sebagaimana mereka menyebut bagian hitam murni (inti) hati sebagai *ḥabbat al-qalb*: yang terakhir adalah tempat cinta, yang pertama adalah tempat visi. Oleh karena itu hati dan mata adalah saingan dalam cinta, sebagaimana penyair berkata:

قَلْبِي يَحْسُدُ عَيْنِي عَلَى الرُّؤْيَةِ ۞ وَعَيْنِي تَحْسُدُ قَلْبِي عَلَى الفِكْرَةِ

“Hatiku mendengki mataku atas nikmat penglihatan,
Dan mataku mendengki hatiku atas nikmat perenungan.”

FASAL

Engkau harus mengetahui bahwa istilah “cinta” (*maḥabbat*) digunakan oleh para teolog dalam tiga signifikasi. Pertama, sebagai makna keinginan yang gelisah terhadap objek cinta, serta kecenderungan dan nafsu, yang dalam pengertian ini ia hanya merujuk pada makhluk ciptaan dan kasih sayang timbal balik mereka satu sama lain, namun tidak dapat diterapkan kepada Allah, yang Maha Tinggi jauh di atas hal semacam ini. Kedua, sebagai makna kebajikan Allah dan penganugerahan hak istimewa khusus dari-Nya kepada mereka yang Dia pilih dan Dia sebabkan mencapai kesempurnaan kewalian serta secara istimewa Dia bedakan dengan

berbagai jenis anugerah mukjizat-Nya. Ketiga, sebagai makna pujian yang Allah anugerahkan kepada seseorang atas sebuah amal baik (*thaná-yi jamíl*).[155]

Beberapa filosof skolastik mengatakan bahwa cinta Allah, yang telah Dia beritahukan kepada kita, termasuk dalam atribut-atribut tradisional tersebut, seperti wajah-Nya dan tangan-Nya serta bersemayam-Nya Dia secara kokoh di atas Arasy-Nya (*istiwá*), yang mana eksistensinya dari sudut pandang nalar tampak mustahil jika mereka tidak dimaklumkan sebagai atribut Ilahi di dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Oleh karena itu kita menegaskan dan memercayainya, namun menangguhkan penilaian kita sendiri mengenainya. Para skolastik ini bermaksud menyangkal bahwa istilah "cinta" dapat diterapkan kepada Allah dalam seluruh pengertian yang telah aku sebutkan. Kini aku akan menjelaskan kepadamu kebenaran dari masalah ini.

Cinta Allah terhadap Manusia adalah kehendak baik-Nya terhadapnya dan pemberian rahmat-Nya kepadanya. Cinta adalah salah satu nama dari kehendak-Nya (*irádat*), laksana "keridaan", "murka", "rahmat", dsb., dan kehendak-Nya adalah sebuah atribut azali yang dengannya Dia menghendaki tindakan-tindakan-Nya. Singkatnya, cinta Allah terhadap Manusia terdiri dari menunjukkan banyak karunia kepadanya, dan memberinya pahala di dunia dan akhirat, serta menjadikannya aman dari hukuman dan menjaganya selamat dari dosa, serta menganugerahkan kepadanya "kondisi-kondisi" yang luhur dan "stasiun-stasiun" yang tinggi serta menyebabkannya memalingkan pikirannya dari segala sesuatu yang selain Allah. Ketika Allah secara istimewa membedakan seseorang dengan cara ini, maka spesialisasi dari kehendak-Nya itu disebut cinta. Inilah doktrin dari Ḥárith Muḥásibí dan Junayd serta sejumlah besar Syekh Sufi maupun para ahli hukum yang termasuk dalam kedua sekte; dan sebagian besar skolastik Suni memegang opini yang sama. Berkaitan dengan penegasan mereka bahwa cinta Ilahi adalah "pujian yang diberikan kepada seseorang atas sebuah amal baik" (*thaná-yi jamíl bar banda*), maka pujian Allah adalah firman-Nya (*kalám*), yang tidak diciptakan; dan berkaitan dengan penegasan mereka bahwa cinta Ilahi bermakna "kebajikan", maka kebajikan-Nya terdiri dari tindakan-tindakan-Nya. Oleh karena itu berbagai pandangan tersebut secara substansial memiliki hubungan erat satu sama lain.

Cinta Manusia terhadap Allah adalah sebuah kualitas yang memanifestasikan dirinya di dalam hati mukmin yang saleh, dalam bentuk penghormatan dan pengagungan, sehingga ia mencari untuk menyukakan Sang Kekasih dan menjadi tidak sabar serta gelisah dalam keinginannya untuk visi kepada-Nya, dan ia tidak dapat beristirahat dengan siapa pun kecuali Dia, serta tumbuh akrab dengan zikir (*dhikr*) kepada-Nya, dan mengingkari pengingatan terhadap segala sesuatu selain itu. Peristirahatan menjadi tidak sah baginya dan ketenangan lari darinya. Ia terputus dari seluruh kebiasaan dan asosiasi, serta melepaskan nafsu sensual dan berbalik menuju istana cinta serta tunduk pada hukum cinta dan mengenal Allah melalui atribut kesempurnaan-Nya. Adalah mustahil bahwa cinta Manusia kepada

155 Lih. Qushayrí (Kairo, 1318 H), 170, 14 dst.

Allah serupa jenisnya dengan cinta sesama makhluk-Nya terhadap satu sama lain, karena yang pertama adalah keinginan untuk memahami dan mencapai objek yang dicintai, sementara yang terakhir adalah sifat dari tubuh. Para pecinta Allah adalah mereka yang membaktikan diri mereka pada kematian dalam kedekatan dengan-Nya, bukan mereka yang mencari hakikat-Nya (*kayfiyyat*), karena sang pencari berdiri sendiri, namun ia yang membaktikan diri pada kematian (*mustahlik*) berdiri melalui Sang Kekasih; dan pecinta yang paling sejati adalah mereka yang ingin mati demikian, dan dikuasai, karena sebuah wujud fenomenal tidak memiliki sarana untuk mendekati Yang Azali kecuali melalui kemahakuasaan Yang Azali. Ia yang mengetahui apakah cinta yang sejati itu maka ia tidak lagi merasakan kesulitan, dan seluruh keraguannya pun hilang. Cinta, kalau begitu, ada dua macam—(1) cinta dari yang serupa terhadap yang serupa, yang merupakan keinginan yang dipicu oleh jiwa rendah dan yang mencari esensi (*dhát*) dari objek yang dicintai melalui sarana hubungan seksual; (2) cinta dari ia yang tidak serupa dengan objek cintanya dan yang mencari untuk terpaut secara intim pada sebuah atribut dari objek tersebut, misal mendengar tanpa ucapan atau melihat tanpa mata. Dan orang beriman yang mencintai Allah ada dua macam—(1) mereka yang memandang karunia dan kebajikan Allah terhadap mereka, dan dituntun oleh pandangan tersebut untuk mencintai Sang Pemberi Karunia; (2) mereka yang begitu terpesona oleh cinta sehingga mereka menganggap seluruh karunia sebagai sebuah hijab (antara mereka dan Allah) dan dengan memandang Sang Pemberi Karunia mereka dituntun pada (kesadaran akan) karunia-karunia-Nya. Jalan yang terakhir adalah yang lebih luhur dari keduanya.

FASAL

Di antara para Syekh Sufi Sumnún al-Muḥibb memegang doktrin yang khas mengenai cinta. Beliau menegaskan bahwa cinta adalah fondasi dan prinsip dari jalan menuju Allah, bahwa seluruh “kondisi” dan “stasiun” adalah tahapan-tahapan cinta, dan bahwa setiap tahapan serta kediaman di mana sang pencari berada menerima untuk dihancurkan, kecuali kediaman cinta, yang tidak dapat dihancurkan dalam keadaan apa pun selama jalan itu sendiri masih ada. Seluruh Syekh lainnya sepakat dengan beliau dalam masalah ini, namun karena istilah “cinta” sudah lazim dan dikenal baik, dan mereka berharap doktrin cinta Ilahi tetap tersembunyi, alih-alih menyebutnya “cinta” mereka memberinya nama “kesucian” (*ṣafwat*), dan sang pecinta mereka sebut “Sufi”; atau mereka menggunakan kata “kefakiran” (*faqr*) untuk menunjukkan pelepasan kehendak pribadi sang pecinta dalam penegasan kehendak Sang Kekasih, dan mereka menyebut sang pecinta “fakir” (*faqír*). Aku telah menjelaskan teori tentang “kesucian” dan “kefakiran” di awal buku ini.

‘Amr bin ‘Uthmán al-Makkí berkata dalam *Kitáb-i Maḥabbat*[156] bahwa Allah menciptakan jiwa-jiwa (*dilhá*) tujuh ribu tahun sebelum tubuh-tubuh dan menjaganya dalam stasiun kedekatan (*qurb*), dan bahwa Dia menciptakan ruh-ruh (*jánhá*) tujuh

156 “Kitab Cinta”.

ribu tahun sebelum jiwa-jiwa dan menjaganya dalam derajat keintiman (*uns*), dan bahwa Dia menciptakan hati-hati (*sirrhá*) tujuh ribu tahun sebelum ruh-ruh dan menjaganya dalam derajat persatuan (*waṣl*), serta menyingkapkan tajali keindahan-Nya kepada hati tiga ratus enam puluh kali setiap hari dan menganugerahkan padanya tiga ratus enam puluh pandangan anugerah, serta Dia menyebabkan ruh-ruh mendengar firman cinta dan memanifestasikan tiga ratus enam puluh karunia keintiman yang elok kepada jiwa, sehingga mereka semua mencermati alam semesta fenomenal dan tidak melihat sesuatu yang lebih berharga daripada diri mereka sendiri sehingga mereka dipenuhi dengan kesia-siaan dan keangkuhan. Oleh karena itu Allah menundukkan mereka pada pencobaan: Dia memenjarakan hati di dalam ruh dan ruh di dalam jiwa serta jiwa di dalam tubuh; kemudian Dia mencampurkan akal (*'aql*) dengan mereka, dan mengutus para nabi serta memberikan perintah-perintah; barulah masing-masing dari mereka mulai mencari stasiun aslinya. Allah memerintahkan mereka untuk salat. Tubuh membawa dirinya pada salat, jiwa mencapai cinta, ruh sampai pada kedekatan dengan Allah, dan hati menemukan peristirahatan dalam persatuan dengan-Nya. Penjelasan tentang cinta bukanlah cinta, karena cinta adalah sebuah perasaan (*ḥál*), dan perasaan tidak pernah sekadar kata-kata (*qál*). Jika seluruh dunia berkeinginan untuk menarik cinta, mereka tidak akan bisa; dan jika mereka mengerahkan upaya maksimal untuk menolaknya, mereka tidak akan bisa. Cinta adalah anugerah Ilahi, bukan sesuatu yang dapat diperoleh.

FASAL

Mengenai cinta yang berlebihan (*'ishq*) terdapat banyak kontroversi di antara para Syekh. Beberapa Sufi beranggapan bahwa cinta yang berlebihan terhadap Allah diperbolehkan, namun hal itu tidak terpancar dari Allah. Cinta semacam itu, kata mereka, adalah atribut dari seseorang yang terhalang dari kekasihnya, dan Manusia terhalang dari Allah, namun Allah tidak terhalang dari Manusia: oleh karena itu Manusia boleh mencintai Allah secara berlebihan, namun istilah tersebut tidak dapat diterapkan kepada Allah. Yang lain, lagi-lagi, mengambil pandangan bahwa Allah tidak dapat menjadi objek cinta yang berlebihan dari Manusia, karena cinta semacam itu melibatkan pelampauan batas, padahal Allah tidaklah terbatas. Kaum modernis menegaskan bahwa cinta yang berlebihan, di dunia dan akhirat, secara tepat hanya diterapkan pada keinginan untuk mencapai esensi, dan sejauh esensi Allah tidak dapat dicapai, maka istilah (*'ishq*) tersebut tidak digunakan secara benar dalam merujuk pada cinta Manusia terhadap Allah, meskipun istilah "cinta" (*maḥabbat*) dan "cinta murni" (*ṣafwat*) adalah benar. Mereka mengatakan, lebih lanjut, bahwa sementara cinta (*maḥabbat*) dapat dihasilkan oleh pendengaran, cinta yang berlebihan (*'ishq*) tidak mungkin muncul tanpa visi yang nyata: oleh karena itu ia tidak dapat dirasakan terhadap Allah, yang tidak terlihat di dunia ini. Esensi Allah tidak dapat dicapai atau dipersepsi, sehingga Manusia harus mampu merasakan cinta yang berlebihan terhadap-Nya; namun Manusia merasakan cinta

(*maḥabbat*) terhadap Allah, karena Allah, melalui atribut dan tindakan-Nya, adalah pemberi nikmat yang murah hati kepada para wali-Nya. Karena Yakub terserap dalam cinta (*maḥabbat*) kepada Yusuf, yang darinya beliau terpisah, matanya menjadi cerah dan bening segera setelah beliau mencium bau baju Yusuf; namun karena Zulaykhá sudah siap untuk mati dikarenakan cinta yang berlebihannya (*‘ishq*) kepada Yusuf, matanya tidaklah terbuka sampai ia bersatu dengannya. Telah dikatakan juga bahwa cinta yang berlebihan dapat diterapkan kepada Allah, atas dasar bahwa baik Allah maupun cinta yang berlebihan tidak memiliki lawan.

FASAL

Aku kini akan menyebutkan beberapa dari sekian banyak isyarat yang telah diberikan para Syekh Sufi mengenai hakikat sejati cinta. Sang Guru Abu ’l-Qásim al-Qushayrí berkata: “Cinta adalah penghapusan atribut-atribut pecinta dan penetapan esensi Sang Kekasih,” yakni sejauh Sang Kekasih bersifat baka (*báqí*) dan sang pecinta bersifat fana (*fání*) maka kecemburuan cinta menuntut agar sang pecinta menjadikan kebakaan Sang Kekasih mutlak dengan menafikan dirinya sendiri, dan ia tidak dapat menafikan atributnya sendiri kecuali dengan menegaskan esensi Sang Kekasih. Tidak ada pecinta yang dapat berdiri dengan atributnya sendiri, karena dalam kasus itu ia tidak akan membutuhkan keindahan Sang Kekasih; namun ketika ia tahu bahwa hidupnya bergantung pada keindahan Sang Kekasih, ia niscaya mencari untuk memfanakan atributnya sendiri, yang menghijabnya dari Sang Kekasih; dan dengan demikian dalam cinta kepada Sahabatnya ia menjadi musuh bagi dirinya sendiri.

Telah dimaklumi bahwa kata-kata terakhir dari Ḥusayn bin Manṣúr (al-Ḥalláj) di atas tiang gantungan adalah *Ḥasb al-wájid ifrád al-wáḥid*, “Cukuplah bagi sang pecinta bahwa ia menjadikan Yang Esa itu tunggal,” yakni bahwa eksistensinya harus dibersihkan dari jalan cinta dan bahwa kekuasaan jiwa rendahnya harus dihancurkan secara total. Abú Yazíd al-Biṣṭámí berkata: “Cinta terdiri dari menganggap yang banyak dari dirimu sebagai sedikit dan yang sedikit dari Kekasihmu sebagai banyak.” Inilah cara Allah Sendiri berurusan dengan hamba-hamba-Nya, karena Dia menyebut “sedikit” apa yang telah Dia berikan kepada mereka di dunia ini (QS. an-Nisa: 77), namun menyebut pujian mereka kepada-Nya “banyak”—“laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah” (QS. al-Ahzab: 35)—agar seluruh makhluk-Nya tahu bahwa Dialah Kekasih yang sebenarnya, karena tidak ada yang sedikit yang Allah anugerahkan kepada Manusia, dan semuanya sedikit apa yang Manusia persembahkan kepada Allah.

Sahl bin ‘Abdalláh al-Tustarí berkata: “Cinta terdiri dari merangkul tindakan ketaatan (*mu‘ánaqat al-ṭá‘át*) dan dalam menghindari tindakan pembangkangan,” karena seseorang melaksanakan perintah kekasihnya dengan lebih mudah sebanding dengan kekuatan cinta di dalam hatinya. Ini adalah sebuah sanggahan bagi para sesat yang menyatakan bahwa seseorang dapat mencapai derajat cinta sedemikian rupa sehingga ketaatan tidak lagi dituntut darinya, sebuah doktrin yang merupakan

bid'ah murni. Adalah mustahil bahwa siapa pun, sementara pemahamannya masih sehat, dibebaskan dari kewajiban agamanya, karena hukum Muhammad tidak akan pernah dihapuskan, dan jika satu orang saja bisa dibebaskan demikian mengapa tidak semuanya? Kasus orang-orang yang dikuasai oleh ekstase (*maghlúb*) dan orang idiot (*ma'túh*) adalah berbeda. Memungkinkan saja, bagaimanapun, bahwa Allah dalam cinta-Nya membawa seorang manusia ke derajat sedemikian rupa sehingga tidak memerlukan kesulitan baginya untuk melaksanakan tugas agamanya, karena semakin seseorang mencintai Dia yang memberikan perintah maka semakin sedikit kesulitan yang ia miliki dalam melaksanakannya. Ketika Rasul menyerahkan dirinya sepenuhnya pada pengabdian baik siang maupun malam, sehingga kaki beliau yang diberkati menjadi bengkak, Allah berfirman:

مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ

"Kami tidak menurunkan Al-Qur'an ini kepadamu agar kamu menjadi susah" (QS. Thaha: 2). Dan memungkinkan juga bahwa seseorang dibebaskan dari kesadaran dalam melaksanakan perintah Ilahi, sebagaimana Rasul bersabda: "Sesungguhnya, sebuah hijab ditarik di atas hatiku, dan aku memohon ampun kepada Allah tujuh puluh kali setiap hari," yakni beliau memohon ampun atas tindakan-tindakannya, karena beliau tidak memandang dirinya sendiri dan tindakannya, sehingga beliau harus merasa puas dengan ketaatannya, melainkan beliau menaruh perhatian pada keagungan perintah Allah dan berpikir bahwa tindakan-tindakannya tidak layak untuk diterima Allah. Sumnún al-Muḥibb berkata: "Para pecinta Allah telah membawa pergi kemuliaan dunia dan akhirat, karena Nabi bersabda, 'Seseorang bersama dengan objek cintanya.'" Oleh karena itu mereka bersama Allah di kedua dunia, dan mereka yang bersama Allah tidak dapat berbuat salah. Kemuliaan dunia ini adalah keberadaan Allah bersama mereka, dan kemuliaan akhirat adalah keberadaan mereka bersama Allah.

Yaḥyá bin Mu'ádh al-Rází berkata: "Cinta yang sejati tidaklah berkurang oleh perlakuan buruk dan tidak pula bertambah oleh kebaikan serta anugerah," karena dalam cinta baik kebaikan maupun perlakuan buruk adalah sebab, dan sebab dari sesuatu menjadi tiada ketika hal itu sendiri benar-benar eksis. Seorang pecinta menikmati penderitaan yang kekasihnya buat ia menderita, dan karena memiliki cinta maka ia memandang kebaikan dan perlakuan buruk dengan ketidakpedulian yang sama. Kisahnya telah masyhur bagaimana Shiblí dianggap gila dan dikurung di sebuah rumah gila. Beberapa orang datang mengunjunginya. "Siapa kalian?" tanyanya. Mereka menjawab: "Teman-temanmu," yang atas dasar itu ia melempari mereka dengan batu dan membuat mereka melarikan diri. Kemudian ia berkata: "Seandainya kalian adalah teman-temanku, niscaya kalian tidak akan lari dari penderitaanku."

BAB XX
PENYINGKAPAN HIJAB KEENAM

ZAKAT

Zakat adalah salah satu dari ketentuan-ketentuan wajib dalam iman. Ia menjadi wajib setelah sempurnanya suatu nikmat; misal, dua ratus dirham membentuk satu nikmat yang sempurna (*ni'matí tamám*), dan siapa pun yang memiliki jumlah tersebut wajib membayar lima dirham; atau jika ia memiliki dua puluh dinar ia wajib membayar setengah dinar; atau jika ia memiliki lima ekor unta ia wajib membayar satu ekor domba, dan seterusnya. Zakat juga diwajibkan atas kedudukan (*jáh*), karena itu pun merupakan sebuah nikmat yang sempurna. Rasul bersabda:

إِنَّ اللهَ فَرَضَ عَلَيْكُمْ زَكَاةَ جَاهِكُمْ كَمَا فَرَضَ عَلَيْكُمْ زَكَاةَ مَا مَلَكَتْ أَيْدِيكُمْ

"Sesungguhnya Allah telah mewajibkan kalian untuk membayar zakat atas kedudukan kalian, sebagaimana Dia telah mewajibkan kalian untuk membayar zakat atas harta benda kalian"; dan beliau bersabda pula:

لِكُلِّ شَيْءٍ زَكَاةٌ، وَزَكَاةُ الدَّارِ بَيْتُ الضِّيَافَةِ

"Segala sesuatu memiliki zakatnya, dan zakat dari sebuah rumah adalah ruang tamu."

Zakat sebenarnya adalah rasa syukur atas nikmat yang diterima, di mana syukur tersebut serupa jenisnya dengan nikmat tersebut. Demikianlah kesehatan adalah sebuah berkah yang besar, yang mana setiap anggota tubuh berutang zakat untuknya. Oleh karena itu, orang-orang yang sehat sepatutnya menyibukkan seluruh anggota tubuh mereka dengan pengabdian dan tidak menyerahkannya pada kesenangan dan hiburan, agar zakat yang wajib atas berkah kesehatan dapat dibayar sepenuhnya. Terlebih lagi, terdapat zakat untuk setiap berkah spiritual, yakni pengakuan lahiriah dan batiniah atas berkah tersebut sebanding dengan nilainya. Maka, ketika seseorang mengetahui bahwa berkah yang dianugerahkan kepadanya oleh Allah tidak terbatas, ia harus memberikan syukur yang tak terbatas pula sebagai bentuk zakat. Kaum Sufi tidak menganggap terpuji memberikan zakat atas dasar berkah duniawi, karena mereka mencela kekikiran, dan seseorang niscaya harus sangat kikir untuk menyimpan dua ratus dirham dalam kepemilikannya selama satu tahun penuh dan kemudian hanya memberikan lima dirham sebagai

zakat. Karena sudah menjadi kebiasaan kaum dermawan untuk melimpahkan kekayaan mereka, dan karena mereka cenderung murah hati, lantas bagaimana mungkin pembayaran zakat diwajibkan atas mereka?

Aku telah membaca dalam Anekdot-anekdot bahwa seorang teolog formal tertentu, yang berkeinginan untuk menguji Shiblí, bertanya kepadanya berapa jumlah yang harus diberikan dalam zakat. Shiblí menjawab: “Di mana kekikiran hadir dan harta benda eksis, maka lima dirham dari setiap dua ratus dirham, dan setengah dinar dari setiap dua puluh dinar. Itu menurut doktrinmu; namun menurut doktrinku, seseorang sepatutnya tidak memiliki apa pun, yang dalam hal ini ia akan diselamatkan dari kesulitan membayar zakat.” Sang teolog bertanya: “Otoritas siapa yang engkau ikuti dalam masalah ini?” Shiblí berkata: “Otoritas Abú Bakr al-Ṣiddíq, yang memberikan seluruh apa yang dimilikinya, dan saat ditanya oleh Rasul apa yang ia tinggalkan untuk keluarganya, ia menjawab, ‘Allah dan Rasul-Nya.’” Dan diriwayatkan bahwa ‘Alí berkata dalam sebuah ode—

مَا فَرَضَ اللهُ الزَّكَاةَ عَلَيَّ لِأَنِّي ۞ كَيْفَ يُطَالَبُ بِالزَّكَاةِ كَرِيمُ؟

“Pembayaran zakat tidaklah wajib bagiku,
Karena bagaimana mungkin seorang yang dermawan dituntut untuk memberi zakat?”

Namun adalah absurd bagi siapa pun untuk memelihara kebodohan dan mengatakan bahwa karena ia tidak memiliki harta maka ia tidak perlu mengenal teori tentang zakat. Mempelajari dan memperoleh pengetahuan adalah kewajiban esensial, dan mengakui diri independen dari pengetahuan adalah kekufuran semata. Merupakan salah satu keburukan di zaman sekarang bahwa banyak orang yang berpura-pura menjadi darwis yang saleh namun menolak pengetahuan demi kebodohan. Penulis berkata: “Suatu ketika aku sedang memberikan instruksi pengabdian kepada beberapa pemula dalam Tasawuf dan sedang mendiskusikan bab mengenai zakat unta (*ṣadaqat al-ibil*) serta menjelaskan aturan-aturan berkaitan dengan unta betina yang telah memasuki tahun ketiga atau kedua atau keempat (*bint-i labún ú bint-i makhádh ú ḥiqqa*). Seorang yang bodoh, lelah mendengarkan diskursusku, bangkit dan berkata: ‘Aku tidak memiliki unta: apa gunanya pengetahuan ini bagiku?’ Aku menjawab: ‘Pengetahuan itu niscaya dalam hal menerima zakat tidak kurang dari dalam hal memberi zakat: jika seseorang memberimu seekor unta betina di tahun ketiganya dan engkau menerimanya, engkau harus terinformasi mengenai poin ini; dan meskipun seseorang tidak memiliki harta dan tidak ingin memiliki harta apa pun, ia tidaklah dibebaskan dari kewajiban berilmu.’”

FASAL

Beberapa Syekh Sufi telah menerima zakat, sementara yang lain menolak untuk melakukannya. Mereka yang kefakirannya bersifat sukarela (*ba-ikhtiyár*) termasuk dalam golongan yang terakhir. “Kami tidak menumpuk harta,” kata mereka, “oleh karena itu kami tidak perlu memberi zakat; tidak pula kami akan menerima zakat

dari orang duniawi, agar mereka tidak memiliki tangan di atas (*yad-i 'ulyá*) dan kami tangan di bawah (*yad-i suflá*)." Namun mereka yang dalam kefakirannya berada di bawah paksaan Ilahi (*mudhtarr*) menerima zakat, bukan untuk kebutuhan mereka sendiri melainkan dengan tujuan membebaskan seorang saudara Muslim dari kewajibannya. Dalam kasus ini penerima zakat, bukan pemberinya, yang memiliki tangan di atas; jika tidak, maka firman Allah, "Dan Dia menerima zakat" (QS. at-Taubah: 104), tidaklah bermakna, dan pemberi zakat niscaya lebih unggul daripada penerimanya, sebuah keyakinan yang sepenuhnya salah. Tidak; tangan di atas adalah milik ia yang mengambil sesuatu dari seorang saudara Muslim agar yang terakhir ini dapat luput dari tanggung jawab yang berat.

Para darwis bukanlah orang dunia (*dunyá'í*), melainkan orang akhirat (*'uqbá'í*), dan jika seorang darwis gagal membebaskan seorang duniawi dari tanggung jawabnya, maka orang duniawi tersebut akan dimintai pertanggungjawaban dan dihukum pada hari Kebangkitan karena telah lalai memenuhi kewajibannya. Oleh karena itu Allah menimpakan kepada sang darwis sebuah kebutuhan kecil agar orang-orang duniawi mampu melaksanakan apa yang diwajibkan atas mereka. Tangan di atas niscaya adalah tangan sang darwis yang menerima zakat selaras dengan tuntutan hukum, karena sudah sepatutnya ia mengambil apa yang menjadi hak Allah. Jika tangan penerima adalah tangan di bawah, sebagaimana dinyatakan oleh beberapa kaum Antropomorfis (*ahl-i ḥashw*), maka tangan para Rasul, yang sering menerima zakat yang merupakan hak Allah dan menyampaikannya kepada otoritas yang tepat, niscaya telah menjadi lebih rendah (daripada tangan mereka yang memberikan zakat kepada para Rasul). Pandangan ini keliru; para penganutnya tidak melihat bahwa para Rasul menerima zakat sebagai konsekuensi dari perintah Ilahi. Para Imam agama telah bertindak dengan cara yang sama sebagaimana para Rasul, karena mereka selalu menerima pembayaran yang menjadi hak kas negara. Mereka berada dalam kesalahan yang menegaskan bahwa tangan penerima adalah yang di bawah dan tangan pemberi adalah yang di atas.

BAB MENGENAI KELUHURAN BUDI DAN KEDERMAWANAN

Menurut opini para teolog, keluhuran budi (*júd*) dan kedermawanan (*sakhá*), ketika dianggap sebagai atribut manusia, adalah sinonim; namun Allah, meskipun Dia disebut maha pemurah (*jawád*), tidaklah disebut dermawan (*sakhí*), karena Dia tidak menyebut Diri-Nya dengan nama yang terakhir tersebut, tidak pula Dia disebut demikian dalam Tradisi Kenabian mana pun. Seluruh Muslim ortodoks sepakat bahwa tidak diperbolehkan untuk menyematkan nama apa pun kepada Allah yang tidak dimaklumkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah: maka Dia boleh disebut Maha Mengetahui (*'álim*), namun tidak intelek (*'áqil*) maupun bijak (*faqíh*), meskipun ketiga istilah tersebut mengandung signifikasi yang sama. Oleh karena itu Allah disebut maha pemurah (*jawád*), sejauh nama tersebut disertai dengan berkah-Nya; dan Dia tidak disebut dermawan (*sakhí*), sejauh nama tersebut kekurangan berkah-Nya. Manusia telah membuat pembedaan antara keluhuran

budi (*júd*) dan kedermawanan (*sakhá*), dan telah mengatakan bahwa orang yang dermawan melakukan diskriminasi dalam kedermawanannya, dan bahwa tindakan-tindakannya terhubung dengan motif egoistik (*gharadh*) dan sebuah sebab (*sabab*).

Ini adalah tahapan dasar dalam keluhuran budi, karena orang yang luhur budinya tidaklah melakukan diskriminasi, dan tindakan-tindakannya hampa dari kepentingan diri sendiri serta tanpa sebab sekunder apa pun. Kedua kualitas ini dicontohkan oleh dua Rasul, yakni Ibrahim, Kekasih Allah (*Khalíl*), dan Muhammad, Yang Dicintai Allah (*Ḥabíb*). Diriwayatkan dalam Tradisi yang sahih bahwa Ibrahim terbiasa untuk tidak memakan apa pun sampai seorang tamu datang kepadanya. Suatu ketika, setelah tiga hari berlalu tanpa kedatangan seorang tamu pun, seorang penyembah api muncul di pintu, namun Ibrahim, setelah mendengar siapa dia, menolak untuk memberinya jamuan. Allah menegurnya karena hal ini, seraya berfirman: “Tidakkah engkau mau memberikan sekerat roti kepada seseorang yang telah Aku beri makan selama tujuh puluh tahun?” Namun Muhammad, ketika putra dari Ḥátim mengunjunginya, membentangkan jubahnya sendiri di atas tanah untuknya dan bersabda: “Hormatilah pemimpin mulia dari suatu kaum ketika ia datang kepada kalian.” Posisi Ibrahim adalah kedermawanan, namun posisi Rasul kita adalah keluhuran budi (*júd*).

Aturan terbaik dalam masalah ini dipaparkan dalam maksim bahwa keluhuran budi terdiri dari mengikuti lintasan pikiran yang pertama, dan bahwa merupakan tanda kekikiran ketika lintasan pikiran yang kedua mengalahkan yang pertama; karena lintasan pikiran yang pertama niscaya berasal dari Allah. Aku telah membaca bahwa di Níshápúr terdapat seorang pedagang yang terbiasa secara rutin menghadiri pertemuan yang diadakan oleh Syekh Abú Sa‘íd. Suatu hari seorang darwis yang hadir memohon kepada sang Syekh untuk memberinya sesuatu. Pedagang tersebut memiliki satu dinar dan sekeping kecil uang logam yang terpotong (*qurádha*). Pikiran pertamanya adalah: “Aku akan memberikan dinar itu,” namun pada pikiran keduanya ia memberikan kepingan yang terpotong tersebut. Ketika Syekh menyelesaikan diskursusnya, sang pedagang bertanya: “Apakah benar bagi siapa pun untuk berselisih dengan Allah?” Sang Syekh menjawab: “Engkau telah berselisih dengan-Nya: Dia memerintahkanmu memberikan dinar tersebut, namun engkau memberikan potongan logamnya.”

Aku juga telah membaca bahwa Syekh Abú ‘Abdalláh al-Rúdbárí datang ke rumah seorang murid saat ia tidak ada, dan memerintahkan agar seluruh barang di rumah tersebut dibawa ke pasar. Ketika murid itu kembali, ia merasa gembira bahwa sang Syekh telah bersikap dengan kebebasan semacam itu, namun ia tidak mengatakan apa-apa. Istrinya, bagaimanapun, menyobek pakaiannya dan melemparkannya ke bawah, seraya berkata: “Ini termasuk dalam barang-barang rumah.” Sang suami berseru: “Engkau melakukan lebih dari yang niscaya dan menunjukkan kehendak diri.” “Wahai suamiku,” katanya, “apa yang dilakukan Syekh adalah hasil dari keluhuran budinya: kita pun harus mengerahkan tenaga (*takalluf kuním*) untuk menampilkan keluhuran budi.” “Ya,” jawab sang suami,

"namun jika kita membiarkan Syekh untuk menjadi luhur budinya, itulah keluhuran budi yang sejati dalam diri kita, sedangkan keluhuran budi yang dianggap sebagai kualitas manusia adalah dipaksakan dan tidak nyata." Seorang murid seharusnya selalu mengorbankan hartanya dan dirinya sendiri dalam ketaatan pada perintah Allah. Oleh karena itu Sahl bin 'Abdalláh (al-Tustarí) berkata: "Darah Sufi boleh ditumpahkan tanpa hukuman, dan hartanya boleh disita." Aku telah mendengar kisah berikut dari Syekh Abú Muslim al-Fárisí: "Suatu ketika (katanya) aku berangkat bersama sejumlah orang menuju Hijaz. Di lingkungan Ḥulwán kami diserang oleh orang-orang Kurdi, yang menelanjangi jubah bertambal kami. Kami tidak memberikan perlawanan. Seseorang, bagaimanapun, menjadi sangat emosional, yang atas dasar itu seorang Kurdi menghunus pedangnya dan membunuhnya, terlepas dari permohonan kami agar nyawanya diampuni. Saat kami bertanya mengapa ia membunuhnya, ia menjawab: 'Karena ia bukan Sufi dan bertindak tidak setia dalam lingkungan para wali: orang semacam itu lebih baik mati.' Kami bertanya: 'Bagaimana bisa begitu?' Ia menjawab: 'Langkah pertama dalam Tasawuf adalah keluhuran budi. Orang ini, yang begitu sangat terikat pada kain-kain perca ini sehingga ia bertengkar dengan teman-temannya sendiri, bagaimana mungkin ia seorang Sufi? Teman-temannya sendiri, aku katakan, karena sudah lama kami melakukan sebagaimana yang kalian lakukan, dan menjarah kalian serta menelanjangi kalian dari beban-beban duniawi.'"[157]

Seseorang datang ke rumah Ḥasan bin 'Alí dan berkata bahwa ia berutang empat ratus dirham. Ḥasan memberinya empat ratus dinar dan masuk ke dalam rumah, seraya menangis. Mereka bertanya mengapa beliau menangis. Beliau menjawab: "Aku telah lalai dalam melakukan penyelidikan terhadap keadaan pria ini, dan telah menjatuhkannya pada kehinaan dengan meminta-minta." Abú Sahl al-Ṣu'lúkí tidak pernah meletakkan zakat ke tangan seorang darwis, dan selalu terbiasa meletakkan apa pun yang ia berikan di atas tanah. "Harta duniawi," katanya, "terlalu tidak berharga untuk diletakkan di tangan seorang Muslim, sehingga tanganku menjadi yang di atas dan tangannya yang di bawah."[158] Aku sekali waktu bertemu seorang darwis yang kepadanya seorang Sultan telah mengirimkan tiga ratus drakhma emas murni. Ia pergi ke pemandian umum, dan memberikan seluruh jumlah tersebut kepada pengawas pemandian dan segera pergi. Aku telah mendiskusikan subjek keluhuran budi ini dalam bab mengenai pengutamaan (*íthár*), di mana aku telah berurusan dengan doktrin kaum Núrí.

157 Berikutnya adalah kisah tentang 'Abdalláh bin Ja'far dan seorang budak Abisinia, yang membiarkan seekor anjing memakan seluruh bagian jatah makanan hariannya.

158 Di sini penulis menceritakan tiga anekdot singkat yang mengilustrasikan kedermawanan Muhammad.

BAB XXI
PENYINGKAPAN HIJAB KETUJUH
PUASA

Allah telah berfirman: "Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa" (QS. al-Baqarah: 183). Dan Rasul bersabda bahwa beliau diberitahu oleh Jibril bahwa Allah berfirman: "Puasa adalah milik-Ku, dan Aku-lah yang paling berhak memberikan ganjaran untuknya",[159] karena praktik keagamaan puasa adalah sebuah misteri yang tidak terhubung dengan hal eksternal apa pun, sebuah misteri yang di dalamnya tidak ada selain Allah yang berpartisipasi: oleh karena itu ganjarannya tak terbatas. Telah dikatakan bahwa umat manusia memasuki Surga melalui rahmat Allah, dan bahwa peringkat mereka di dalamnya bergantung pada pengabdian agama mereka, dan bahwa keberadaan mereka di dalamnya selamanya adalah ganjaran dari puasa mereka, karena Allah berfirman: "Aku-lah yang paling berhak memberikan ganjaran untuknya."

Junayd berkata: "Puasa adalah separuh dari Jalan." Aku telah melihat para Syekh yang berpuasa tanpa henti, dan yang lainnya yang berpuasa hanya selama bulan Ramadan: yang pertama mencari ganjaran, dan yang terakhir melepaskan kehendak diri dan sikap pamer. Lagi-lagi, aku telah melihat orang lain yang berpuasa dan tidak sadar akan siapa pun dan makan hanya ketika makanan dihidangkan di depan mereka. Hal ini lebih selaras dengan Sunnah. Diriwayatkan bahwa Rasul mendatangi 'Á'isha dan Ḥafṣa, yang berkata kepada beliau: "Kami telah menyimpan beberapa kurma dan mentega (*ḥays*) untukmu." "Bawa ke sini," sabda beliau; "Tadinya aku berniat untuk puasa, namun aku akan berpuasa di hari lain sebagai gantinya." Aku telah melihat orang lain yang berpuasa pada "hari-hari putih" (dari tanggal 13 sampai 15 setiap bulan), dan pada sepuluh (malam terakhir) bulan yang diberkati (Ramadan), dan juga selama Rajab, Sya'ban, dan Ramadan. Orang lain yang aku lihat menjalankan puasa Daud, yang oleh Rasul disebut sebagai sebaik-baiknya puasa, yakni mereka berpuasa satu hari dan berbuka pada hari berikutnya. Suatu ketika aku datang ke hadapan Syekh Aḥmad Bukhárí. Beliau memiliki sepiring manisan (*ḥalwá*) di depannya, yang sedang beliau makan, dan beliau memberi isyarat kepadaku agar aku melakukan hal yang sama. Sebagaimana kebiasaan

159 Pembacaan yang biasa adalah *ajzí*, "Aku memberikan ganjaran," namun terjemahan Persia, *ba-jazá-yi án man awlátaram*, adalah setara dengan *ana ajzá bihi*.

orang muda, aku menjawab (tanpa pertimbangan) bahwa aku sedang berpuasa. Beliau bertanya mengapa. Aku berkata: “Karena mengikuti (*taqlid*) si Fulan dan si Fulan.” Beliau berkata: “Tidaklah benar bagi manusia untuk mengikuti manusia.” Aku hendak membatalkan puasaku, namun beliau berkata: “Karena engkau ingin berhenti mengikuti dia, maka janganlah mengikuti aku, karena aku pun seorang manusia.”

Puasa sebenarnya adalah pantangan (*abstinence*), dan ini mencakup seluruh metode Tasawuf (*ṭaríqat*). Derajat terendah dalam puasa adalah rasa lapar, yang merupakan makanan Allah di bumi, dan secara universal dipuji di mata hukum maupun nalar. Puasa terus-menerus selama satu bulan adalah wajib bagi setiap Muslim yang berakal yang telah mencapai usia baligh. Puasa dimulai pada saat munculnya bulan Ramadan, dan berlanjut hingga munculnya bulan Syawal, dan untuk setiap harinya diperlukan niat yang tulus dan kewajiban yang teguh. Pantangan melibatkan banyak kewajiban, misal, menjaga perut tanpa makanan dan minuman, dan menjaga mata dari pandangan bernafsu, dan telinga dari mendengarkan ucapan buruk tentang seseorang saat ia tidak ada, dan lidah dari kata-kata sia-sia atau kotor, dan tubuh dari mengikuti hal-hal duniawi serta pembangkangan kepada Allah. Seseorang yang bertindak dengan cara ini benar-benar menjaga puasanya, karena Rasul bersabda kepada seorang pria tertentu, “Ketika engkau berpuasa, biarkan telingamu berpuasa dan matamu dan lidahmu dan tanganmu dan setiap anggota tubuhmu;” dan beliau juga bersabda, “Banyak orang yang tidak mendapatkan kebaikan dari puasanya kecuali lapar dan dahaga.”

Aku bermimpi melihat Rasul dan memohon kepada beliau untuk memberiku sepatah kata nasihat, dan beliau menjawab: “Penjarakanlah lidahmu dan indera-inderamu.” Memenjarakan indera adalah mujahadah yang paripurna, karena segala jenis pengetahuan diperoleh melalui panca indera: penglihatan, pendengaran, rasa, penciuman, dan sentuhan. Empat dari indera tersebut memiliki lokus tertentu, namun yang kelima, yakni sentuhan, tersebar di seluruh tubuh. Segala sesuatu yang menjadi diketahui oleh manusia melewati lima pintu ini, kecuali pengetahuan intuitif dan ilham Ilahi, dan dalam setiap indera terdapat sebuah kesucian dan sebuah kenajisan; karena, sebagaimana mereka terbuka bagi pengetahuan, nalar, dan ruh, mereka pun terbuka bagi imajinasi dan gairah, menjadi organ-organ yang mengambil bagian dalam kesalehan dan dosa serta dalam kebahagiaan dan kesengsaraan. Oleh karena itu sepatutnya bagi ia yang sedang berpuasa untuk memenjarakan seluruh indera agar mereka dapat kembali dari pembangkangan menuju ketaatan.

Berpantang hanya dari makanan dan minuman adalah permainan anak-anak. Seseorang harus berpantang dari kesenangan sia-sia dan tindakan haram, bukan dari memakan makanan yang halal. Aku heran pada mereka yang berkata bahwa mereka sedang menjalankan puasa sunnah namun gagal melaksanakan tugas yang wajib. Tidak melakukan dosa adalah wajib, sedangkan puasa terus-menerus adalah tradisi kenabian (yang boleh dilakukan atau ditinggalkan). Ketika seorang manusia

dijaga secara Ilahi dari dosa maka seluruh keadaannya adalah sebuah puasa. Diriwayatkan oleh Abú Ṭalḥa al-Málikí bahwa Sahl bin ‘Abdalláh dari Tustar sedang berpuasa pada hari kelahirannya dan juga pada hari kematiannya, karena beliau lahir pada waktu pagi menjelang siang dan tidak mengecap susu sampai waktu salat magrib, dan pada hari wafatnya beliau pun sedang berpuasa. Namun puasa terus-menerus (*rúza-i wiṣál*) telah dilarang oleh Rasul, karena ketika beliau berpuasa terus-menerus, dan para Sahabat beliau mengikutinya dalam hal itu, beliau melarang mereka, seraya bersabda: “Aku tidaklah seperti salah satu dari kalian: aku melewati malam bersama Tuhanku, yang memberi aku makan dan minum.” Para penganut mujahadah menegaskan bahwa larangan ini adalah sebuah tindakan kelonggaran, bukan sebuah veto yang menyatakan puasa semacam itu haram, dan yang lainnya menganggap hal itu bertentangan dengan Sunnah, namun faktanya adalah bahwa kesinambungan (*wiṣál*) itu mustahil, karena puasa di siang hari terputus oleh malam atau, setidaknya, tidak berlanjut melampaui periode tertentu.

Diriwayatkan bahwa Sahl bin ‘Abdalláh dari Tustar terbiasa makan hanya sekali dalam lima belas hari, dan ketika bulan Ramadan tiba beliau tidak makan apa pun hingga hari Raya, dan melaksanakan empat ratus rakaat salat setiap malam. Hal ini melampaui batas ketahanan manusia, dan tidak dapat dicapai oleh siapa pun tanpa bantuan Ilahi, yang mana bantuan itu sendiri menjadi asupannya. Telah dimaklumi bahwa Syekh Abú Naṣr al-Sarráj,[160] penulis kitab *al-Luma‘*,[161] yang dijuluki Merak bagi Kaum Fakir (*Ṭá´ús al-fuqará*), datang ke Baghdád pada bulan Ramadan, dan diberi sebuah kamar pribadi di masjid Syúníziyya, serta ditunjuk untuk memimpin para darwis hingga hari Raya. Selama salat malam Ramadan (tarawih) beliau mengkhatamkan seluruh Al-Qur’an sebanyak lima kali. Setiap malam seorang pelayan membawakan setangkup roti ke kamarnya. Ketika beliau pergi, pada hari Raya, pelayan tersebut mendapati seluruh tiga puluh tangkup roti itu tidak tersentuh. ‘Alí bin Bakkár meriwayatkan bahwa Ḥafṣ al-Miṣṣísí tidak makan apa pun di bulan Ramadan kecuali pada hari kelima belas bulan tersebut. Diceritakan kepada kita bahwa Ibráhím bin Adham berpuasa dari awal hingga akhir Ramadan, dan meskipun saat itu adalah bulan Tammúz (Juli), beliau bekerja setiap hari sebagai pemanen dan memberikan upahnya kepada para darwis, serta salat dari malam hingga fajar; mereka mengawasinya dengan ketat dan melihat bahwa beliau tidak makan maupun tidur.

Dikatakan bahwa Syekh Abú ‘Abdalláh bin Khafíf selama hidupnya menjalankan empat puluh kali puasa empat puluh hari tanpa putus, dan aku telah bertemu dengan seorang lelaki tua yang setiap tahunnya menjalankan dua kali puasa empat puluh hari di padang pasir. Aku hadir di tempat pembaringan wafatnya Dánishmand Abú Muḥammad Bángharí; beliau tidak mengecap makanan selama delapan puluh hari dan tidak melewatkan satu pun kesempatan ibadah berjamaah. Di Merv terdapat dua pembimbing spiritual; satu bernama Mas’úd dan yang lainnya adalah Syekh

160 *Nafaḥát*, No. 353.
161 “Kegemerlapan.” Naf. memberinya judul *Lum‘ah*.

Abú ‘Alí Siyáh. Mas’úd mengirim pesan kepada Abú ‘Alí, seraya berkata: “Berapa lama lagi kita akan membuat pretensi kosong? Mari, marilah kita duduk berpuasa selama empat puluh hari.” Abú ‘Alí menjawab: “Tidak; marilah kita makan tiga kali sehari namun hanya memerlukan satu kali penyucian saja selama empat puluh hari ini.”

Kesulitan-kesulitan dari pertanyaan ini belum juga hilang. Orang-orang jahil menyimpulkan bahwa kesinambungan dalam puasa adalah mungkin, sementara para tabib menyatakan bahwa teori semacam itu sepenuhnya tanpa dasar. Aku kini akan menjelaskan masalah ini secara utuh. Berpuasa secara terus-menerus, tanpa melanggar perintah Ilahi, adalah sebuah mukjizat (*karámat*). Mukjizat memiliki penerapan khusus, bukan umum: jika mereka dianugerahkan kepada semua orang, maka iman akan menjadi sebuah tindakan keterpaksaan (*jabr*) dan kaum gnostik tidak akan diberi ganjaran atas makrifat mereka. Rasul mengerjakan mukjizat kenabian (*mu‘jizát*) dan oleh karena itu beliau menyebarluaskan kesinambungannya dalam berpuasa; namun beliau melarang para wali (*ahl-i karámat*) untuk menyebarluaskannya, karena sebuah *karámat* melibatkan penyembunyian, sedangkan sebuah *mu‘jizat* melibatkan penyingkapan. Ini adalah pembedaan yang jelas antara mukjizat yang dilakukan oleh para Rasul dan yang dilakukan oleh para wali, dan akan cukup bagi siapa pun yang terbimbing secara Ilahi. Puasa empat puluh hari (*chilla*) dari para wali diderivasi dari puasa Musa (Al-Qur’an, VII: 142). Ketika para wali berkeinginan untuk mendengar firman Allah secara spiritual, mereka menetap dalam puasa selama empat puluh hari. Setelah tiga puluh hari berlalu mereka menggosok gigi mereka (*siwak*); kemudian mereka berpuasa sepuluh hari lagi, dan Allah berbicara pada hati mereka, karena apa pun yang dinikmati para nabi secara terbuka maka para wali dapat menikmatinya secara rahasia. Sekarang, mendengar firman Allah tidaklah kompatibel dengan menetapnya temperamen alami: oleh karena itu empat humor (*akhláṭ*) harus dirampas dari makanan dan minuman selama empat puluh hari agar mereka benar-benar ditundukkan, dan agar kemurnian cinta serta kelembutan ruh dapat memegang kendali mutlak.

BAB MENGENAI KELAPARAN DAN HAL-HAL YANG BERKAITAN DENGANNYA

Kelaparan menajamkan intelegensi dan memperbaiki pikiran serta kesehatan. Rasul bersabda: “Jadikanlah perutmu lapar dan hatimu haus serta tubuhmu telanjang, agar barangkali hatimu melihat Allah di dunia ini.” Meskipun kelaparan merupakan penderitaan bagi tubuh, ia menerangi hati dan menyucikan jiwa, serta menuntun ruh ke hadirat Allah. Makan hingga kenyang adalah tindakan yang layak bagi binatang. Seseorang yang mengolah tabiat spiritualnya melalui sarana kelaparan, demi membaktikan dirinya sepenuhnya kepada Allah dan melepaskan diri dari ikatan duniawi, tidaklah berada pada tingkat yang sama dengan seseorang yang mengolah tubuhnya melalui kerakusan, dan menghamba pada nafsunya. “Orang-orang terdahulu makan untuk hidup, namun kalian hidup untuk makan.” Demi sekerat makanan, Adam jatuh dari Surga, dan terusir jauh dari kedekatan dengan Allah.

Ia yang kelaparannya bersifat terpaksa tidaklah benar-benar lapar, karena seseorang yang berkeinginan untuk makan setelah Allah menetapkan sebaliknya adalah secara virtual sedang makan; kemuliaan kelaparan adalah milik ia yang berpantang dari makan, bukan milik ia yang terhalang dari makan. al-Kattání[162] berkata: "Pemula hendaknya tidur hanya ketika ia dikuasai oleh rasa kantuk, dan berbicara hanya ketika ia harus, dan makan hanya ketika ia kelaparan." Menurut sebagian orang, kelaparan (*fáqa*) melibatkan pantangan dari makanan selama dua hari dua malam; yang lain mengatakan tiga hari tiga malam, atau seminggu, atau empat puluh hari, karena kaum mistikus sejati percaya bahwa seorang yang tulus (*ṣádiq*) hanya sekali merasa lapar dalam empat puluh hari; kelaparannya hanya berfungsi untuk menjaganya tetap hidup, dan seluruh rasa lapar selain itu adalah nafsu alami dan kesia-siaan.

Engkau harus mengetahui bahwa seluruh urat nadi di dalam tubuh kaum gnostik adalah bukti-bukti dari misteri Ilahi, dan bahwa hati mereka ditempati oleh visi-visi tentang Yang Maha Tinggi. Hati mereka adalah pintu-pintu yang terbuka di dada mereka, dan di pintu-pintu ini ditempatkan nalar dan gairah: nalar diperkuat oleh ruh, dan gairah oleh jiwa rendah. Semakin humor alami dipelihara oleh makanan, semakin kuatlah jiwa rendah tersebut, dan semakin hebat pula gairah tersebar melalui anggota tubuh; dan di setiap urat nadi, jenis hijab (*ḥijábí*) yang berbeda dihasilkan. Namun ketika makanan ditahan dari jiwa rendah, ia menjadi lemah, dan nalar memperoleh kekuatan, serta misteri-misteri dan bukti-bukti tentang Allah menjadi lebih terlihat, sampai, ketika jiwa rendah tidak mampu bekerja dan gairah telah difanakan, setiap keinginan sia-sia terhapus dalam manifestasi Kebenaran, dan pencari Allah mencapai seluruh keinginannya. Diriwayatkan bahwa Abu 'l-Abbas al-Qaṣṣáb berkata: "Ketaatan dan pembangkanganku bergantung pada dua tangkup roti: ketika aku makan aku menemukan di dalam diriku bahan dari setiap dosa, namun ketika aku berpantang dari makan aku menemukan di dalam diriku fondasi dari setiap tindakan kesalehan." Buah dari kelaparan adalah kontemplasi kepada Allah (*musháhadat*), yang mana pendahulunya adalah mujahadah (*mujáhadat*). Kenyang yang dikombinasikan dengan kontemplasi adalah lebih baik daripada lapar yang dikombinasikan dengan mujahadah, karena kontemplasi adalah medan tempur bagi para lelaki, sedangkan mujahadah adalah taman bermain bagi anak-anak.

162 *Nafaḥát*, No. 215.

BAB XXII
PENYINGKAPAN HIJAB KEDELAPAN
IBADAH HAJI

Haji (*ḥajj*) mengikat bagi setiap Muslim yang berakal sehat yang mampu melaksanakannya dan telah mencapai usia baligh. Ia terdiri dari mengenakan pakaian jemaah haji (ihram) di tempat yang semestinya, wukuf di ‘Arafát, tawaf di Ka‘ba, dan lari (sai) antara Ṣafá dan Marwa. Seseorang tidak boleh memasuki wilayah suci tanpa mengenakan ihram (*bé iḥrám*). Wilayah suci (*ḥaram*) disebut demikian karena di dalamnya terdapat Makam Ibrahim (*Maqám-i Ibráhím*). Ibrahim memiliki dua stasiun: stasiun tubuhnya, yakni Mekkah, dan stasiun jiwanya, yakni persahabatan (*khullat*). Barangsiapa mencari stasiun tubuhnya niscaya ia harus melepaskan seluruh nafsu serta kesenangan dan mengenakan ihram serta membungkus dirinya dengan kain kafan (*kafan*) dan menahan diri dari memburu binatang buruan yang halal, serta menjaga seluruh indranya di bawah kendali yang ketat, dan hadir di ‘Arafát serta pergi dari sana menuju Muzdalifa dan Masy‘ar al-Ḥarám, kemudian memungut batu-batu dan melakukan tawaf di Ka‘ba serta mengunjungi Miná dan tinggal di sana selama tiga hari serta melempar jumrah dengan cara yang telah ditentukan dan mencukur rambutnya serta melaksanakan kurban dan mengenakan pakaian (biasa)-nya. Namun barangsiapa mencari stasiun spiritualnya niscaya ia harus melepaskan asosiasi-asosiasi yang akrab dan mengucapkan selamat tinggal pada kesenangan serta tidak memikirkan selain Allah (karena pandangannya terhadap dunia fenomenal telah dilarang); kemudian ia harus berdiri di ‘Arafát makrifat (*ma‘rifat*) dan dari sana berangkat menuju Muzdalifa keramahan (*ulfat*) dan dari sana mengirimkan hatinya untuk melakukan tawaf di kuil penyucian Ilahi (*tanzíh*), serta membuang batu-batu gairah dan pikiran-pikiran korup di Miná iman, dan mengorbankan jiwa rendahnya (*nafs*) di atas altar mujahadah serta sampai pada stasiun persahabatan (*khullat*). Memasuki stasiun badaniah berarti menjadi aman dari musuh-musuh dan pedang-pedang mereka, namun memasuki stasiun spiritual berarti menjadi aman dari perpisahan (dari Allah) dan konsekuensi-konsekuensinya.[163]

Muḥammad bin al-Fadhl berkata: “Aku heran pada mereka yang mencari kuil-Nya di dunia ini: mengapa mereka tidak mencari kontemplasi kepada-Nya di dalam

163 Berikutnya adalah kisah tentang Ibrahim dan Namrud yang telah muncul sebelumnya, hal. 73.

hati mereka? Kuil tersebut terkadang mereka capai dan terkadang mereka luput darinya, namun kontemplasi niscaya dapat mereka nikmati selalu. Jika mereka terikat untuk mengunjungi sebuah batu, yang hanya dipandang sekali dalam setahun, niscaya mereka lebih terikat lagi untuk mengunjungi kuil hati, di mana Dia dapat dilihat tiga ratus enam puluh kali dalam sehari semalam. Namun setiap langkah kaum mistikus adalah simbol dari perjalanan menuju Mekkah, dan ketika ia mencapai tempat suci tersebut ia memenangkan sebuah jubah kehormatan untuk setiap langkahnya.” Abú Yazíd berkata: “Jika imbalan seseorang karena menyembah Allah ditangguhkan hingga esok hari, maka ia belum menyembah Allah secara benar hari ini,” karena imbalan dari setiap saat ibadah dan mujahadah bersifat segera. Dan Abú Yazíd juga berkata: “Pada haji pertamaku aku hanya melihat kuil; kedua kalinya, aku melihat baik kuil maupun Tuhan dari kuil tersebut; dan ketiga kalinya aku hanya melihat Sang Tuhan semata.” Singkatnya, di mana terdapat mujahadah maka di situ tidak ada tempat suci: tempat suci adalah di mana terdapat kontemplasi (*mushahadat*). Kecuali jika seluruh alam semesta menjadi tempat pertemuan bagi seorang manusia di mana ia mendekat kepada Allah dan sebuah kamar pengasingan di mana ia menikmati keintiman dengan Allah, maka ia masihlah orang asing bagi cinta Ilahi; namun ketika ia memiliki visi maka seluruh alam semesta adalah tempat sucinya.

أَظْلَمُ مَا فِي الدُّنْيَا بَيْتُ الْحَبِيبِ بِلَا حَبِيبٍ

“Hal tergelap di dunia adalah rumah Sang Kekasih tanpa adanya Sang Kekasih.”

Oleh karena itu, apa yang benar-benar berharga bukanlah Ka‘ba, melainkan kontemplasi dan fana di kediaman persahabatan, yang mana terhadap hal-hal tersebut penglihatan kepada Ka‘ba secara tidak langsung merupakan sebuah penyebab. Namun kita harus mengakui bahwa setiap sebab bergantung pada Sang Pencipta sebab (*musabbib*), dari tempat tersembunyi mana pun providensi Allah muncul, dan dari mana pun keinginan sang pencari dapat terpenuhi. Objek kaum mistikus (*mardán*) dalam melintasi belantara dan padang pasir bukanlah tempat suci itu sendiri, karena bagi seorang pecinta Allah tidaklah sah untuk memandang pada tempat suci-Nya. Tidak; objek mereka adalah mujahadah dalam sebuah kerinduan yang tidak menyisakan peristirahatan bagi mereka, dan pelarutan yang penuh gairah dalam sebuah cinta yang tidak memiliki akhir. Seorang pria tertentu mendatangi Junayd. Junayd bertanya kepadanya dari mana ia datang. Ia menjawab: “Aku baru saja pulang haji.” Junayd bertanya: “Semenjak waktu engkau pertama kali melakukan perjalanan dari rumahmu, apakah engkau juga telah melakukan perjalanan menjauh dari seluruh dosa?” Ia menjawab: “Tidak.” “Maka,” kata Junayd, “engkau tidak melakukan perjalanan. Pada setiap tahapan di mana engkau berhenti untuk bermalam, apakah engkau melintasi sebuah stasiun di jalan menuju Allah?” Ia menjawab: “Tidak.” “Maka,” kata Junayd, “engkau belum menapaki jalan tersebut tahap demi tahap. Ketika engkau mengenakan ihram di tempat yang semestinya, apakah engkau menanggalkan atribut-atribut kemanusiaan sebagaimana engkau menanggalkan pakaian biasamu?” “Tidak.” “Maka engkau

belum mengenakan ihram. Ketika engkau berdiri di 'Arafát, apakah engkau berdiri sekejap saja dalam kontemplasi kepada Allah?" "Tidak." "Maka engkau belum berdiri di 'Arafát. Ketika engkau pergi ke Muzdalifa dan mencapai keinginanmu, apakah engkau melepaskan seluruh keinginan sensual?" "No." "Maka engkau belum pergi ke Muzdalifa. Ketika engkau melakukan tawaf di Baitullah, apakah engkau melihat keindahan non-material Allah di kediaman penyucian?" "Tidak." "Maka engkau belum melakukan tawaf di Baitullah. Ketika engkau berlari antara Ṣafá dan Marwa, apakah engkau mencapai derajat kesucian (*ṣafá*) dan keksatriaan (*muruwwat*)?" "Tidak." "Maka engkau belum berlari. Ketika engkau datang ke Miná, apakah seluruh keinginanmu (*munyathá*) berhenti?" "Tidak." "Maka engkau belum mengunjungi Miná. Ketika engkau mencapai tempat penyembelihan dan mempersembahkan kurban, apakah engkau mengorbankan objek-objek dari keinginan sensual?" "Tidak." "Maka engkau belum berkurban. Ketika engkau melempar jumrah, apakah engkau membuang pikiran-pikiran sensual apa pun yang menyertaimu?" "Tidak." "Maka engkau belum melempar jumrah, dan engkau belum melaksanakan haji. Kembalilah dan laksanakan haji dengan cara yang telah aku gambarkan agar engkau sampai pada stasiun Ibrahim."

Fudhayl bin 'Iyádh berkata: "Aku melihat di Gunung 'Arafát seorang pemuda yang berdiri diam dengan kepala tertunduk sementara seluruh orang berdoa dengan suara lantang, dan aku bertanya kepadanya mengapa ia tidak berdoa seperti mereka. Ia menjawab bahwa ia sedang dalam kesulitan besar, karena telah kehilangan kondisi spiritual (*waqtí*) yang sebelumnya ia nikmati, dan bahwa ia sama sekali tidak bisa berseru lantang kepada Allah. Aku berkata: 'Berdoalah, agar melalui berkah dari kerumunan orang ini Allah memenuhi keinginanmu.' Ia baru saja hendak mengangkat kedua tangannya dan berdoa, ketika tiba-tiba ia memekik dan wafat di tempat itu juga." Dhu 'l-Nún al-Miṣrí berkata: "Di Miná aku melihat seorang pemuda duduk tenang sementara orang-orang sedang sibuk dengan kurban. Aku memandangnya untuk melihat apa yang ia lakukan. Ia berseru: 'Wahai Allah, seluruh orang mempersembahkan kurban. Aku ingin mengorbankan jiwa rendahku kepada-Mu; sudilah Engkau menerimanya.' Setelah berbicara, ia menunjuk tenggorokannya dengan jari telunjuknya lalu jatuh mati—semoga Allah merahmatinya!"

Haji, kalau begitu, ada dua macam: (1) dalam keabsenan (dari Allah) dan (2) dalam hadirat (Allah). Siapa pun yang absen dari Allah di Mekkah maka ia berada dalam posisi yang sama seolah-olah ia absen dari Allah di rumahnya sendiri, dan siapa pun yang hadir bersama Allah di rumahnya sendiri maka ia berada dalam posisi yang sama seolah-olah ia hadir bersama Allah di Mekkah. Haji adalah sebuah tindakan mujahadah demi memperoleh kontemplasi (*musháhadat*), dan mujahadah tidaklah menjadi penyebab langsung bagi kontemplasi, melainkan hanya sarana untuk mencapainya. Oleh karena itu, sejauh sebuah sarana tidak memiliki pengaruh lebih lanjut pada realitas segala sesuatu, maka objek sejati dari haji bukanlah untuk mengunjungi Ka'ba, melainkan untuk memperoleh kontemplasi kepada Allah.

BAB MENGENAI KONTEMPLASI (*MUSHÁHADAT*)

Rasul bersabda:

جَوِّعُوا بَطْنَكُمْ، وَأَظْمِئُوا كَبِدَكُمْ، وَدَعُوا الدُّنْيَا لَعَلَّكُمْ تَرَوْنَ اللهَ بِقُلُوبِكُمْ

"Jadikanlah perutmu lapar dan hatimu haus serta tinggalkanlah dunia, agar barangkali kalian melihat Allah dengan hati kalian"; dan beliau juga bersabda,

أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ

"Sembahlah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, karena jika engkau tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu." Allah berfirman kepada Daud: "Tahukah engkau apakah makrifat kepada-Ku itu? Ia adalah kehidupan hati dalam kontemplasi kepada-Ku." Dengan "kontemplasi" kaum Sufi memaksudkan visi spiritual kepada Allah dalam keadaan publik maupun pribadi, tanpa bertanya bagaimana atau dengan cara apa. Abu 'l-Abbas bin ‘Aṭá berkata merujuk pada firman Allah:

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا

"Adapun orang-orang yang berkata, 'Tuhan kami adalah Allah,' kemudian mereka meneguhkan pendirian mereka (istiqamah)" (QS. Fussilat: 30), yakni "mereka berkata 'Tuhan kami adalah Allah' dalam mujahadah dan mereka 'meneguhkan pendirian' di atas hamparan kontemplasi".

Sebenarnya terdapat dua jenis kontemplasi. Yang pertama adalah hasil dari iman yang sempurna (*ṣiḥḥat-i yaqín*), yang terakhir adalah hasil dari cinta yang meluap, karena dalam luapan cinta seorang manusia mencapai derajat sedemikian rupa sehingga seluruh wujudnya terserap dalam pemikiran tentang Kekasihnya dan ia tidak melihat apa pun yang lain. Muḥammad bin Wási‘ berkata: "Aku tidak pernah melihat sesuatu pun tanpa melihat Allah di dalamnya," yakni melalui iman yang sempurna. Visi ini adalah dari Allah kepada makhluk-Nya. Shiblí berkata: "Aku tidak pernah melihat sesuatu pun kecuali Allah," yakni dalam luapan cinta dan gairah kontemplasi. Yang satu melihat tindakan dengan mata lahiriahnya dan, saat ia memandang, ia melihat Sang Pelaku dengan mata spiritualnya; yang lain ditarik oleh cinta kepada Sang Pelaku dari segala hal lainnya, sehingga ia hanya melihat Sang Pelaku. Metode yang satu bersifat demonstratif (*istidlálí*), yang lainnya bersifat ekstatis (*jadhbí*).

Dalam kasus pertama, sebuah bukti nyata ditarik dari tanda-tanda Allah; dalam kasus terakhir, sang pelihat terpesona dan ditranspor oleh keinginan: tanda-tanda dan hakikat-hakikat merupakan sebuah hijab baginya, karena ia yang mengetahui sesuatu tidaklah menghormati hal lain di sampingnya, dan ia yang mencintai sesuatu tidaklah mempedulikan hal lain di sampingnya, melainkan melepaskan perselisihan dengan Allah dan campur tangan terhadap-Nya dalam ketetapan-ketetapan serta tindakan-tindakan-Nya. Allah telah berfirman mengenai Rasul pada saat Mikraj-nya:

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ

"Penglihatannya (Muhammad) tidak berpaling (dari yang dilihatnya itu) dan tidak (pula) melampauinya" (QS. an-Najm: 17), dikarenakan intensitas kerinduannya

kepada Allah. Ketika sang pecinta memalingkan matanya dari makhluk ciptaan, niscaya ia akan melihat Sang Pencipta dengan hatinya. Allah berfirman:

قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ

"Katakanlah kepada orang yang beriman: 'Hendaklah mereka menahan pandangannya'" (QS. an-Nur: 30), yakni menahan mata lahiriah mereka dari nafsu dan mata spiritual mereka dari makhluk ciptaan. Ia yang paling tulus dalam mujahadah adalah yang paling teguh berakar dalam kontemplasi, karena kontemplasi batiniah terhubung dengan mujahadah lahiriah. Sahl bin 'Abdalláh al-Tustarí berkata: "Jika seseorang memejamkan matanya terhadap Allah sesaat saja, ia tidak akan pernah terbimbing secara benar sepanjang hidupnya," karena mempedulikan selain Allah berarti diserahkan kepada selain Allah, dan seseorang yang dibiarkan dalam kekuasaan selain Allah maka ia akan hilang. Oleh karena itu kehidupan kaum kontemplatif adalah waktu selama mereka menikmati kontemplasi (*musháhadat*): waktu yang dihabiskan untuk melihat secara okular (*mu'áyanat*) tidak mereka hitung sebagai kehidupan, karena hal itu bagi mereka sebenarnya adalah kematian.

Demikianlah, ketika Abú Yazíd ditanya berapa usianya, beliau menjawab: "Empat tahun." Mereka bertanya: "Bagaimana mungkin bisa begitu?" Beliau menjawab: "Aku telah terhijab (dari Allah) oleh dunia ini selama tujuh puluh tahun, namun aku telah melihat-Nya selama empat tahun terakhir: periode di mana seseorang terhijab tidaklah termasuk dalam kehidupannya." Shiblí berseru dalam doa-doanya: "Ya Allah, sembunyikanlah Surga dan Neraka di tempat-tempat gaib-Mu, agar Engkau disembah tanpa pamrih." Seseorang yang lalai akan Allah pun tetap menyembah-Nya, melalui iman, karena tabiat manusia memiliki kepentingan pada Surga; namun sejauh hati tidak memiliki kepentingan dalam mencintai Allah, seseorang yang lalai akan Allah terhalang dari berkontemplasi kepada-Nya. Rasul memberi tahu 'Á'isha bahwa beliau tidak melihat Allah pada malam Mikraj, namun Ibnu 'Abbás meriwayatkan bahwa Rasul memberi tahunya bahwa beliau melihat Allah pada kesempatan tersebut.

Oleh karena itu, hal ini tetap menjadi masalah kontroversi; namun dalam mengatakan bahwa beliau tidak melihat Allah, Rasul merujuk pada mata lahiriah beliau, sedangkan dalam mengatakan sebaliknya beliau merujuk pada mata spiritual beliau. Karena 'Á'isha adalah seorang formalis dan Ibnu 'Abbás seorang spiritualis, Rasul berbicara kepada masing-masing dari mereka sesuai dengan wawasan mereka. Junayd berkata: "Jika Allah berfirman kepadaku, 'Lihatlah Aku,' niscaya aku akan menjawab, 'Aku tidak akan melihat-Mu,' karena dalam cinta maka mata adalah yang-lain (dari Allah) dan asing: kecemburuan atas keasingan tersebut akan mencegahku dari melihat-Nya. Sejauh di dunia ini aku terbiasa melihat-Nya tanpa perantaraan mata, lantas bagaimana mungkin aku menggunakan perantaraan semacam itu di akhirat nanti?"

إِنِّي لَأَحْسُدُ عَيْنِي فِي رُؤْيَتِكَ ۞ وَأُغْمِضُ عَيْنِي حِينَ أَنْظُرُ إِلَيْكَ

“Sungguh, aku iri pada mataku atas penglihatan kepada-Mu,
Dan aku memejamkan mataku saat aku memandang-Mu.”

Junayd ditanya: “Apakah engkau ingin melihat Allah?” Beliau menjawab: “Tidak.” Mereka bertanya mengapa. Beliau menjawab: “Ketika Musa menginginkan, beliau tidak melihat-Nya, dan ketika Muhammad tidak menginginkan, beliau melihat-Nya.” Keinginan kita adalah hijab terbesar yang menghalangi kita dari melihat Allah, karena dalam cinta maka eksistensi kehendak diri adalah pembangkangan, dan pembangkangan adalah sebuah hijab. Ketika kehendak diri lenyap di dunia ini, kontemplasi tercapai, dan ketika kontemplasi ditegakkan secara kokoh, tidak ada perbedaan antara dunia ini dan akhirat. Abú Yazíd berkata: “Allah memiliki hamba-hamba yang niscaya murtad jika mereka terhijab dari-Nya di dunia ini atau di akhirat,” yakni Dia menopang mereka dengan kontemplasi abadi dan menjaga mereka tetap hidup dengan kehidupan cinta; dan ketika seseorang yang menikmati penyingkapan dirampas darinya, niscaya ia menjadi seorang murtad.

Dhu ’l-Nún berkata: “Suatu hari, saat aku sedang mengembara di Mesir, aku melihat beberapa anak lelaki yang melempari seorang pemuda dengan batu. Aku bertanya kepada mereka apa yang mereka inginkan darinya. Mereka berkata: ‘Ia gila.’ Aku bertanya bagaimana kegilaannya menampakkan diri, dan mereka memberi tahu aku bahwa ia mengaku melihat Allah. Aku berpaling kepada pemuda tersebut dan menanyakan apakah ia benar-benar mengatakan hal ini. Ia menjawab: ‘Aku katakan bahwa jika aku tidak melihat Allah sesaat pun, niscaya aku akan tetap terhijab dan tidak akan taat kepada-Nya.’” Beberapa Sufi telah jatuh ke dalam kesalahan dengan menduga bahwa visi spiritual dan kontemplasi merepresentasikan gagasan (*ṣúratí*) tentang Allah sebagaimana yang dibentuk dalam pikiran oleh imajinasi baik dari ingatan maupun refleksi. Ini adalah antropomorfisme (*tashbíh*) murni dan kesalahan yang nyata. Allah tidaklah terbatas sehingga imajinasi mampu mendefinisikan-Nya atau intelek dapat memahami hakikat-Nya. Apa pun yang dapat dibayangkan bersifat homogen dengan intelek, namun Allah tidaklah homogen dengan genus apa pun, meskipun dalam relasinya dengan Yang Azali seluruh objek fenomenal—baik yang halus maupun kasar—bersifat homogen satu sama lain terlepas dari pertentangan timbal balik mereka.

Oleh karena itu kontemplasi di dunia ini menyerupai visi kepada Allah di akhirat nanti, dan sejauh para Sahabat Rasul (*aṣḥáb*) secara konsensus sepakat bahwa visi dimungkinkan di masa mendatang, maka kontemplasi dimungkinkan di sini. Mereka yang menceritakan tentang kontemplasi baik di dunia ini maupun dunia lain hanya mengatakan bahwa hal itu dimungkinkan, bukan bahwa mereka telah menikmati atau sekarang sedang menikmatinya, karena kontemplasi adalah atribut dari hati (*sirr*) dan tidak dapat diekspresikan oleh lidah kecuali secara metaforis. Maka keheningan menempati peringkat lebih tinggi daripada ucapan, karena keheningan adalah tanda kontemplasi (*musháhadat*), sedangkan ucapan adalah tanda dari kesaksian okular (*shahádat*). Oleh karena itu Rasul, ketika mencapai kedekatan dengan Allah, bersabda: “Aku tidak dapat menyebutkan pujian-Mu,” karena beliau

berada dalam kontemplasi, dan kontemplasi dalam derajat cinta adalah kesatuan sempurna (*yagánagí*), dan ekspresi lahiriah apa pun dalam kesatuan adalah keasingan (*bégánagí*). Kemudian beliau bersabda: "Engkau telah memuji Diri-Mu Sendiri," yakni kata-kata-Mu adalah milikku, dan pujian-Mu adalah milikku, dan aku tidak menganggap lidahku mampu mengekspresikan apa yang aku rasakan. Sebagaimana penyair berkata:

أَشْتَاقُ إِلَى الْحَبِيبِ فَإِذَا رَأَيْتُهُ ۞ حِرْتُ فَلَمْ يَكُنْ لِي لِسَانٌ وَلَا عَيْنٌ

"Aku mendambakan kekasihku, namun ketika aku melihatnya
Aku terperangah dan tidak memiliki lidah maupun mata."

BAB XXIII
PENYINGKAPAN HIJAB KESEMBILAN

PERGAULAN: ATURAN DAN PRINSIP-PRINSIPNYA

Rasul bersabda: "Adab yang baik (*ḥusn al-adab*) adalah bagian dari iman." Dan beliau juga bersabda: "Tuhanku telah mendidikku (*addabanî*) dan memberiku pendidikan yang luar biasa." Engkau harus mengetahui bahwa kepantasan dan dekorum dari seluruh urusan agama dan duniawi bergantung pada aturan-aturan disiplin (*ádáb*), dan bahwa setiap stasiun di mana berbagai golongan umat manusia ditempatkan memiliki aturannya masing-masing. Di antara manusia, adab yang baik terdiri dari pemeliharaan keksatriaan (*muruwwat*); berkaitan dengan agama, ia terdiri dari pemeliharaan tradisi kenabian (*sunnah*); dan berkaitan dengan cinta, ia terdiri dari pemeliharaan rasa hormat (*ḥurmat*).

Ketiga kategori ini terhubung satu sama lain, karena seseorang yang tanpa keksatriaan tidak akan mematuhi tradisi Rasul, dan siapa pun yang gagal mematuhi tradisi Rasul tidak akan menjaga rasa hormat yang semestinya. Dalam masalah perilaku, pemeliharaan disiplin adalah hasil dari pengagungan terhadap objek keinginan; dan pengagungan terhadap Allah serta ketetapan-ketetapan-Nya bersumber dari takut kepada Allah (*taqwá*). Siapa pun yang dengan tidak hormat menginjak-injak pengagungan yang merupakan hak dari bukti-bukti Allah, maka ia tidak memiliki bagian atau nasib dalam Jalan Tasawuf; dan dalam hal apa pun aturan disiplin tidak pernah diabaikan oleh para pencari Allah, karena mereka telah terbiasa dengan aturan-aturan tersebut, dan kebiasaan adalah watak kedua. Adalah mustahil bagi makhluk hidup untuk ditanggalkan dari humor alaminya: oleh karena itu, selama tubuh manusia tetap eksis maka manusia terikat untuk menjaga aturan ketaatan kepada Allah, terkadang dengan upaya (*takalluf*) dan terkadang tanpa upaya: dengan upaya ketika mereka sedang "sadar", namun ketika mereka sedang "mabuk" Allah melihat bahwa mereka tetap menjaga aturan-aturan tersebut. Seseorang yang mengabaikan aturan tidak mungkin menjadi seorang wali, karena "adab yang baik adalah karakteristik dari mereka yang dicintai Allah."

Ketika Allah menganugerahkan sebuah mukjizat kepada seseorang, itu adalah bukti bahwa Dia menyebabkannya memenuhi tugas-tugas agama. Hal ini berlawanan dengan pandangan beberapa orang sesat, yang menegaskan bahwa

ketika seorang manusia dikuasai oleh cinta maka ia tidak lagi tunduk pada ketaatan. Aku akan memaparkan masalah ini secara lebih terang di tempat lain.

Aturan disiplin ada tiga macam. Pertama, yang dilakukan terhadap Allah dalam Tauhid (*tawḥíd*). Di sini aturannya adalah bahwa seseorang harus menjaga dirinya di depan umum maupun secara pribadi dari tindakan tidak hormat apa pun, dan berperilaku seolah-olah ia berada di hadapan seorang raja. Diriwayatkan dalam Tradisi yang sahih bahwa suatu hari Rasul sedang duduk dengan kaki ditekuk (*páy gird*). Jibril datang dan berkata: “Wahai Muhammad, duduklah sebagaimana para pelayan duduk di hadapan tuannya.” Ḥárith Muḥásibí dikatakan tidak pernah menyandarkan punggungnya ke dinding, siang maupun malam, selama empat puluh tahun, dan tidak pernah duduk kecuali di atas kedua lututnya. Saat ditanya mengapa ia menyusahkan dirinya sedemikian rupa, ia menjawab: “Aku malu untuk duduk selain sebagai seorang pelayan selagi aku berkontemplasi kepada Allah.” Aku, ‘Alí bin ‘Uthmán al-Jullábí, pernah berada di sebuah desa bernama Kamand,[164] di ujung Khurásán. Di sana aku melihat seorang pria yang terkenal dan sangat luar biasa, yang namanya adalah Adíb-i Kamandí. Selama dua puluh tahun ia tidak pernah duduk kecuali dalam salatnya, ketika ia mengucapkan syahadat. Aku menanyakan alasan hal ini, dan ia menjawab bahwa ia belum mencapai derajat sedemikian rupa sehingga ia boleh duduk selagi berkontemplasi kepada Allah. Abú Yazíd ditanya dengan sarana apa beliau memperoleh peringkat spiritual yang begitu tinggi. Beliau menjawab: “Melalui pergaulan yang baik dengan Allah,” yakni dengan menjaga aturan disiplin dan berperilaku secara pribadi sebagaimana di depan umum. Seluruh umat manusia sepatutnya belajar dari Zulaykhá bagaimana cara menjaga adab dalam berkontemplasi terhadap objek pemujaan mereka, karena ketika ia berduaan dengan Yusuf dan memohon kepadanya untuk menuruti keinginannya, ia terlebih dahulu menutup wajah berhalanya agar tidak menyaksikan ketidakpantasannya. Dan ketika Rasul dihantarkan ke Langit pada malam Mikraj, pemeliharaan disiplin beliau menahan beliau dari memberikan perhatian baik kepada dunia ini maupun akhirat.

Jenis disiplin kedua adalah yang dilakukan terhadap diri sendiri dalam perilakunya, dan yang terdiri dari menghindari, ketika seseorang sedang bersama dirinya sendiri, tindakan apa pun yang tidak pantas jika dilakukan di hadapan sesama makhluk atau Allah, misal, seseorang tidak boleh mengucapkan ketidakbenaran dengan menyatakan dirinya sebagai sesuatu yang bukan dirinya, dan seseorang harus makan sedikit agar ia jarang pergi ke kamar kecil, dan seseorang tidak boleh melihat pada apa pun yang tidak pantas untuk dilihat orang lain. Diriwayatkan bahwa ‘Alí tidak pernah melihat auratnya sendiri, karena beliau malu melihat pada dirinya sendiri apa yang beliau dilarang untuk melihatnya pada orang lain.

Jenis disiplin ketiga adalah yang dilakukan dalam interaksi sosial dengan sesama makhluk. Aturan yang paling penting untuk interaksi tersebut adalah bertindak baik, dan mematuhi tradisi Rasul di rumah maupun di luar.

164 Kumand, menurut *Nafaḥát*, No. 379.

Ketiga jenis disiplin ini tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Kini aku akan memaparkannya secara terperinci sejauh dimungkinkan, agar Anda dan seluruh pembacaku dapat mengikutinya dengan lebih mudah.

BAB MENGENAI PERGAULAN DAN HAL-HAL YANG BERKAITAN DENGANNYA

Allah telah berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَٰنُ وُدًّا

"Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal saleh, kelak Allah Yang Maha Pemurah akan menanamkan dalam (hati) mereka rasa kasih sayang" (QS. Maryam: 96), yakni Dia akan mencintai mereka dan menyebabkan mereka dicintai, karena mereka menunaikan kewajiban mereka terhadap saudara-saudara mereka dan mengutamakan mereka di atas diri mereka sendiri. Dan Rasul bersabda: "Tiga hal yang menjadikan cinta saudaramu terhadapmu tulus: bahwa engkau harus memberi salam kepadanya ketika engkau bertemu dengannya, dan bahwa engkau harus memberinya ruang ketika ia duduk di sampingmu, dan bahwa engkau harus memanggilnya dengan nama yang paling ia sukai." Dan Allah berfirman,

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ

"Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara: karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu" (QS. al-Hujurat: 10); dan Rasul bersabda, "Perbanyaklah saudara, karena Tuhanmu Maha Pemalu (*ḥayí*) lagi Maha Pemurah: Dia akan malu untuk menghukum hamba-Nya di hadapan saudara-saudaranya pada Hari Kebangkitan."

Namun pergaulan niscaya harus karena Allah, bukan untuk tujuan memuaskan jiwa rendah atau kepentingan egoistik apa pun, agar seseorang dapat diberi pahala secara Ilahi karena telah menjaga aturan-aturan pergaulan. Málik bin Dínár berkata kepada menantunya, Mughíra bin Shu'ba: "Jika engkau tidak memperoleh manfaat agama dari seorang saudara dan teman, tinggalkanlah pergaulannya, agar engkau selamat," yakni bergaullah antara dengan seseorang yang lebih unggul atau dengan seseorang yang lebih rendah dari dirimu sendiri. Dalam kasus pertama engkau akan memperoleh manfaat darinya, dan dalam kasus terakhir manfaat tersebut akan bersifat timbal balik, karena masing-masing akan mempelajari sesuatu dari yang lain. Maka Rasul bersabda, "Merupakan keseluruhan dari takwa untuk menginstruksikan seseorang yang jahil;" dan Yaḥyá bin Mu'ádh (al-Rází) berkata, "Ia adalah teman yang buruk kepada siapa engkau perlu berkata, 'Ingatlah aku dalam doa-doamu'" (karena seseorang sepatutnya selalu mendoakan siapa pun yang pernah bergaul dengannya meski hanya sekejap); dan ia adalah teman yang buruk dengan siapa engkau tidak dapat hidup kecuali dengan syarat menyanjungnya (karena keterbukaan dilibatkan dalam prinsip pergaulan); dan ia adalah teman yang buruk kepada siapa engkau perlu meminta maaf atas kesalahan yang telah engkau lakukan (karena permintaan maaf dilakukan oleh orang asing, dan dalam pergaulan adalah salah untuk berada dalam hubungan semacam itu). Rasul bersabda: "Seseorang itu mengikuti agama temannya: maka perhatikanlah,

dengan siapa engkau menjalin pertemanan.” Jika ia bergaul dengan orang baik, pergaulan mereka akan menjadikannya baik, meskipun ia buruk; dan jika ia bergaul dengan orang jahat, ia akan menjadi jahat, meskipun ia baik, karena ia akan menyetujui kejahatan mereka. Diriwayatkan bahwa seorang pria berkata, saat ia sedang melakukan tawaf di Ka‘ba, “Ya Allah, jadikanlah saudara-saudaraku baik!” Saat ditanya mengapa ia tidak memohon anugerah bagi dirinya sendiri di tempat semacam itu, ia menjawab: “Aku memiliki saudara-saudara kepada siapa aku akan kembali; jika mereka baik, aku akan menjadi baik bersama mereka, dan jika mereka jahat, aku akan menjadi jahat bersama mereka.”

Para Syekh Sufi menuntut satu sama lain pemenuhan tugas-tugas pergaulan dan memerintahkan murid-murid mereka untuk menuntut hal yang sama, sehingga di antara mereka pergaulan telah menjadi laksana kewajiban agama. Para Syekh telah menulis banyak buku yang menjelaskan aturan pergaulan Sufi; misal, Junayd menyusun sebuah karya berjudul *Taṣḥíḥ al-irádat*,[165] dan Aḥmad bin Khadhrúya dari Balkh lainnya, berjudul *Al-Ri‘áyat bi-ḥuqúq*[166] *Allah*,[167] dan Muḥammad bin ‘Alí dari Tirmidh lainnya, berjudul *Ádáb al-murídín*.[168] Risalah mendalam lainnya mengenai subjek ini telah ditulis oleh Abu ’l-Qásim al-Ḥakím,[169] Abú Bakr al-Warráq, Sahl bin ‘Abdalláh (al-Tustarí), Abú ‘Abd al-Raḥmán al-Sulamí, dan Sang Guru Abu ’l-Qásim al-Qushayrí. Seluruh penulis tersebut adalah otoritas besar dalam Tasawuf, namun aku berkeinginan agar bukuku memampukan siapa pun yang memilikinya untuk tidak memerlukan buku-buku lain dan, sebagaimana yang aku katakan di prakata, menjadi cukup dalam dirinya sendiri bagi Anda dan bagi seluruh pelajar doktrin Sufi. Kini aku akan mengklasifikasikan dalam bab-bab terpisah berbagai aturan disiplin mereka yang berkaitan dengan perilaku.

BAB MENGENAI ATURAN-ATURAN PERGAULAN

Sejauh Anda telah mempersepsi bahwa hal terpenting bagi pemula adalah pergaulan, maka pemenuhan kewajibannya niscaya menjadi keharusan baginya. Kesendirian berakibat fatal bagi pemula, karena Rasul bersabda, “Setan bersama orang yang sendirian, namun ia menjauh dari dua orang yang bersama-sama;” dan Allah berfirman,

مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ

“Tiada pembicaraan rahasia antara tiga orang, melainkan Dia-lah yang keempatnya” (QS. al-Mujadilah: 7). Aku telah membaca dalam Anekdot-anekdot bahwa seorang murid Junayd membayangkan bahwa ia telah mencapai derajat kesempurnaan, dan bahwa lebih baik baginya untuk sendirian. Oleh karena itu ia pergi dalam pengasingan dan menarik diri dari pergaulan saudara-saudaranya. Saat malam tiba seekor unta terbiasa muncul, dan ia diberitahu bahwa unta itu akan membawanya ke Surga;

165 “Perbaikan Kemuridan.”
166 Demikian seluruh teks, alih-alih yang benar *li-ḥuqúq*.
167 “Pemeliharaan terhadap apa yang menjadi hak Allah.”
168 “Aturan Perilaku bagi para Murid.”
169 *Nafaḥát*, No. 129.

saat menunggganginya, ia dihantarkan ke sebuah wilayah yang menyenangkan, dengan penghuni-penghuni yang cantik dan hidangan yang lezat serta aliran sungai yang mengalir, di mana ia menetap hingga fajar; kemudian ia tertidur, dan saat terjaga ia mendapati dirinya berada di pintu selnya. Pengalaman-pengalaman ini memenuhinya dengan keangkuhan dan ia tidak dapat menahan diri untuk tidak menyombongkannya. Ketika Junayd mendengar kisah tersebut beliau bergegas menuju sel sang murid, dan setelah menerima darinya laporan lengkap mengenai apa yang telah terjadi, beliau berkata kepadanya: "Malam ini, ketika engkau sampai ke tempat itu, ingatlah untuk mengucapkan tiga kali, 'Tidak ada kekuatan dan daya melainkan pada Allah, Yang Maha Tinggi, Yang Maha Agung.'" Pada malam yang sama ia dibawa pergi seperti biasa, dan meskipun di dalam hatinya ia tidak memercayai Junayd, sebagai bentuk pengujian ia mengulangi kata-kata tersebut tiga kali. Gerombolan di sekelilingnya memekik dan menghilang, dan ia mendapati dirinya terduduk di atas tumpukan kotoran di tengah-tengah tulang-belulang yang busuk. Ia mengakui kesalahannya dan bertobat serta kembali pada pergaulan.

Prinsip kaum Sufi dalam pergaulan adalah bahwa mereka harus memperlakukan setiap orang sesuai dengan derajatnya. Maka mereka memperlakukan orang tua dengan rasa hormat, laksana ayah; mereka yang setipe dengan mereka dengan keakraban yang menyenangkan, laksana saudara; dan orang muda dengan kasih sayang, laksana anak. Mereka melepaskan kebencian, iri hati, dan dengki, serta tidak menahan wasiat yang tulus dari siapa pun. Dalam pergaulan tidaklah diperbolehkan untuk berbicara buruk tentang yang absen (*ghibah*), atau berperilaku tidak jujur, atau menyangkal satu sama lain dikarenakan kata atau perbuatan apa pun, karena sebuah pergaulan yang dimulai karena Allah tidak seharusnya diputus oleh kata-kata atau tindakan manusia. Penulis berkata: "Aku bertanya kepada Syekh Agung Abu 'l-Qásim al-Gurgání kewajiban apa yang dilibatkan dalam pergaulan. Beliau menjawab: 'Ia melibatkan ini, bahwa engkau tidak seharusnya mencari kepentinganmu sendiri; seluruh keburukan dari pergaulan bersumber dari egoisme. Kesendirian lebih baik bagi orang yang egois. Ia yang mengabaikan kepentingannya sendiri dan menjaga kepentingan temannya maka ia tepat sasaran dalam pergaulan.'"

Seorang darwis tertentu meriwayatkan sebagai berikut: "Suatu ketika aku berangkat dari Kúfa untuk mengunjungi Mekkah. Di tengah jalan aku bertemu Ibráhím al-Khawwáṣ dan memohon kepadanya untuk membiarkanku mendampinginya. Beliau berkata: 'Dalam pergaulan niscaya seseorang harus memerintah dan yang lainnya harus menaati: mana yang engkau pilih?' Aku menjawab: 'Engkaulah yang menjadi pemimpin.' Beliau berkata: 'Sekarang janganlah gagal untuk mematuhi perintah-perintahku.' Ketika kami tiba di tempat peristirahatan, beliau menyuruhku duduk, dan beliau sendiri yang menimba air dari sumur dan, karena cuaca sedang dingin, beliau mengumpulkan kayu-kayu serta menyalakan api, dan kapan pun aku mencoba melakukan sesuatu beliau menyuruhku duduk. Saat malam tiba hujan mulai turun dengan lebatnya. Beliau melepas jubah bertambalnya dan memegangnya di

atas kepalaku sepanjang malam. Aku merasa malu, namun tidak dapat mengucapkan sepatah kata pun dikarenakan syarat yang diletakkan padaku. Ketika pagi tiba, aku berkata: ‘Hari ini giliran aku yang menjadi pemimpin.’ Beliau berkata: ‘Baiklah.’ Segera setelah kami mencapai tempat peristirahatan, beliau mulai melaksanakan tugas-tugas pelayan yang sama sebagaimana sebelumnya, dan saat aku memberi tahu beliau agar tidak membangkang pada perintah-perintahku beliau membalas bahwa merupakan tindakan pembangkangan untuk membiarkan diri seseorang dilayani oleh pemimpinnya. Beliau terus berperilaku demikian sampai kami tiba di Mekkah; kemudian aku merasa begitu malu sehingga aku lari darinya. Beliau melihatku, bagaimanapun, di Miná dan berkata kepadaku: ‘Wahai putraku, ketika engkau bergaul dengan para darwis perhatikanlah agar engkau memperlakukan mereka dengan cara yang sama sebagaimana aku memperlakukanmu.’”

Para darwis terbagi dalam dua golongan: penghuni tetap (*muqímán*) dan pengelana (*musáfirán*). Menurut kebiasaan para Syekh, darwis pengelana sepatutnya menganggap darwis penghuni tetap lebih utama daripada diri mereka sendiri, karena mereka pergi ke sana kemari demi kepentingan mereka sendiri, sementara darwis penghuni tetap telah menetap dalam pengabdian kepada Allah: pada golongan pertama terdapat tanda pencarian, pada golongan terakhir terdapat simbol pencapaian; maka mereka yang telah menemukan dan menetap adalah lebih utama daripada mereka yang masih mencari. Demikian pula, darwis penghuni tetap sepatutnya menganggap para pengelana lebih utama daripada diri mereka sendiri, karena mereka sarat dengan beban-beban duniawi, sementara darwis pengelana tidak terbebani dan terlepas dari dunia. Lagi pula, orang tua harus lebih mengutamakan orang muda, yang lebih baru di dunia dan yang dosa-dosanya lebih sedikit jumlahnya; dan orang muda harus lebih mengutamakan orang tua, yang telah mendahului mereka dalam pengabdian dan pelayanan.

FASAL

Budaya (*adab*) sebenarnya berarti “himpunan dari kualitas-kualitas kebajikan”, meskipun dalam bahasa biasa siapa pun disebut “berbudaya” (*adíb*) jika ia mengenal filologi dan tata bahasa Arab. Namun kaum Sufi mendefinisikan budaya sebagai “berdiam dengan kualitas-kualitas terpuji”, dan mengatakan bahwa itu berarti “bertindak dengan kepantasan terhadap Allah di depan umum maupun pribadi”; jika engkau bertindak demikian, engkau adalah orang yang “berbudaya”, meskipun engkau adalah orang asing (yakni non-Arab), dan jika tidak, engkau adalah sebaliknya. Mereka yang memiliki ilmu dalam setiap kasus lebih dihormati daripada mereka yang memiliki intelegensi. Seorang Syekh tertentu ditanya: “Apa yang dilibatkan dalam budaya?” Beliau berkata: “Aku akan menjawabmu dengan mengutip sebuah definisi yang pernah aku dengar, ‘Jika engkau berbicara, ucapanmu akan tulus, dan jika engkau bertindak, tindakanmu akan benar.’” Sebuah pembedaan yang luar biasa telah dibuat oleh Syekh Abú Naṣr al-Sarráj, penulis *al-Luma‘*, yang berkata: “Berkenaan dengan budaya (*adab*), terdapat tiga

golongan umat manusia. Pertama, orang-orang duniawi, yang budayanya terutama terdiri dari kefasihan dan retorika serta pembelajaran dan pengetahuan tentang percakapan malam hari (*asmár*[170]) para raja dan puisi Arab. Kedua, orang-orang religius, yang budayanya terutama terdiri dari mendisiplinkan jiwa rendah dan memperbaiki anggota tubuh serta mematuhi ketentuan hukum dan melepaskan nafsu. Ketiga, kaum pilihan (yakni kaum Sufi), yang budayanya sebagian besar terdiri dari kesucian spiritual dan menjaga pengawasan atas hati mereka serta memenuhi janji-janji mereka dan menjaga 'kondisi' di mana mereka berada serta tidak memedulikan bisikan-bisikan asing dan berperilaku dengan kepantasan dalam posisi pencarian (kepada Allah), dalam kondisi hadirat (bersama Allah), dan dalam stasiun kedekatan (kepada Allah)." Ucapan ini bersifat komprehensif. Berbagai masalah yang dicakupnya didiskusikan di beberapa tempat dalam buku ini.

BAB MENGENAI ATURAN-ATURAN PERGAULAN YANG MENYANGKUT PENGHUNI TETAP

Para darwis yang memilih untuk menetap, dan tidak bepergian, terikat untuk mematuhi aturan disiplin berikut. Ketika seorang pengelana datang kepada mereka, mereka harus menemuinya dengan sukacita dan menerimanya dengan rasa hormat serta memperlakukannya laksana tamu yang terhormat dan dengan sukarela menyuguhkan makanan apa pun yang mereka miliki, dengan meneladani perilaku mereka pada perilaku Ibrahim. Mereka tidak boleh menanyakan dari mana ia datang atau ke mana ia akan pergi atau siapa namanya, melainkan harus menganggap bahwa ia datang dari Allah dan akan pergi kepada Allah serta bahwa namanya adalah "hamba Allah"; kemudian mereka harus melihat apakah ia ingin sendirian atau ditemani: jika ia lebih suka sendirian, mereka harus memberinya ruangan kosong, dan jika ia lebih suka ditemani, mereka harus bergaul dengannya secara wajar dalam cara yang ramah dan sosial. Ketika ia meletakkan kepalanya di bantalnya di malam hari, darwis penghuni tetap sepatutnya menawarkan untuk membasuh kakinya, namun jika sang pengelana tidak mengizinkannya melakukan hal ini dan mengatakan bahwa ia tidak terbiasa dengan hal itu, sang penghuni tetap tidak boleh bersikeras, karena takut menyebabkan ia terganggu. Keesokan harinya, ia harus menawarinya mandi dan membawanya ke tempat pemandian terbersih yang tersedia serta menjaga pakaiannya dari (menjadi kotor di) jamban tempat pemandian, dan tidak mengizinkan pelayan asing untuk melayaninya, melainkan melayaninya dengan sungguh-sungguh agar ia bersih dari seluruh noda, serta menggosok (*bikhárad*) punggungnya dan memijat lutut serta telapak kaki dan tangannya: lebih dari ini ia tidak diwajibkan untuk melakukannya. Dan jika darwis penghuni tetap memiliki sarana yang cukup, ia sepatutnya menyediakan pakaian baru bagi tamunya; jika tidak, ia tidak perlu menyusahkan dirinya, namun ia harus membersihkan pakaian tamunya agar ia dapat mengenakannya ketika keluar

170 Pembacaan lainnya adalah *asmá*, "nama-nama," namun aku menemukan *asmár* dalam MS *Kitáb al-Luma'* milik Bapak A. G. Ellis, di mana bagian ini muncul pada f. 63a.

dari pemandian. Jika sang pengelana menetap dua atau tiga hari, ia sepatutnya diundang untuk mengunjungi pembimbing spiritual atau Imam mana pun yang mungkin ada di kota tersebut, namun ia tidak boleh dipaksa untuk melakukan kunjungan semacam itu jika bertentangan dengan keinginannya, karena mereka yang mencari Allah tidak selalu menjadi tuan bagi perasaan mereka sendiri; misal, Ibráhím al-Khawwáṣ pada satu kesempatan menolak untuk mendampingi Khidhr, yang menginginkan pergaulannya, karena beliau enggan perasaannya terikat oleh siapa pun kecuali Allah. Tentu saja tidaklah benar bahwa seorang darwis penghuni tetap membawa seorang pengelana untuk memberi salam pada orang-orang duniawi atau menghadiri hiburan mereka, tempat tidur orang sakit, dan pemakaman; dan jika seorang penghuni tetap berharap untuk menjadikan para pengelana sarana meminta-minta (*álat-i gadá’í*) dan membimbing mereka dari rumah ke rumah, niscaya lebih baik baginya untuk menahan diri dari melayani mereka daripada menjatuhkan mereka pada kehinaan.

Di antara seluruh masalah dan ketidaknyamanan yang telah aku alami saat bepergian, tidak ada yang lebih buruk daripada dibawa berkali-kali oleh para pelayan jahil dan darwis kurang ajar semacam ini dan dibimbing dari rumah Khwája ini ke rumah Dihqán itu, sementara, meskipun tampak patuh, aku merasakan ketidaksukaan yang besar untuk pergi bersama mereka. Aku kemudian bernazar bahwa, jika aku pernah menjadi penghun tetap, aku tidak akan berperilaku terhadap para pengelana dengan ketidakpantasan ini. Tidak ada yang diderivasi dari bergaul dengan orang yang tidak beradab selain pelajaran bahwa engkau harus menanggung perilaku tidak menyenangkan mereka dan tidak boleh menirunya. Di sisi lain, jika seorang darwis pengelana menjadi merasa leluasa (*munbasiṭ*) dengan seorang penghuni tetap dan tinggal untuk beberapa lama serta mengajukan tuntutan duniawi, sang penghuni tetap terikat untuk segera memberinya apa yang ia inginkan; namun jika pengelana tersebut adalah seorang penipu dan berpikiran rendah, sang penghuni tetap tidak boleh bertindak hina demi mematuhi tuntutan-tuntutannya yang mustahil, karena ini bukanlah jalan dari mereka yang berbakti kepada Allah. Urusan apa yang dimiliki seorang darwis untuk bergaul dengan para ahli ibadah jika ia memerlukan hal-hal duniawi? Biarlah ia pergi ke pasar dan berjual beli, atau biarlah ia menjadi seorang serdadu di istana sultan. Diriwayatkan bahwa, selagi Junayd dan murid-muridnya sedang duduk sibuk dalam beberapa disiplin asketik, seorang darwis pengelana masuk. Mereka mengerahkan tenaga untuk menjamunya dan meletakkan makanan di hadapannya. Ia berkata: “Aku menginginkan hal ini dan itu di samping ini.”

Junayd berkata kepadanya: “Engkau harus pergi ke pasar, karena engkau adalah orang pasar, bukan orang masjid dan sel.” Suatu ketika aku berangkat dari Damaskus bersama dua orang darwis untuk mengunjungi Ibnu al-Mu‘allá,[171] yang tinggal di pedesaan dekat Ramla. Di tengah jalan kami mengatur agar masing-masing dari kita memikirkan masalah yang sedang kita ragukan, agar pembimbing

171 I. Ibnu al-‘Alá.

terhormat tersebut dapat memberi tahu kita pikiran rahasia kita dan memecahkan kesulitan kita. Aku berkata dalam hati: "Aku akan menghasratkan darinya puisi-puisi dan munajat-munajat intim dari Ḥusayn bin Manṣúr (al-Ḥalláj)." Salah seorang kawanku berkata, "Aku akan menghasratkan beliau untuk mendoakan agar penyakit limpaku (*ṭiḥál*) menjadi lebih baik;" dan yang lainnya berkata, "Aku akan menginginkan manisan yang berwarna-warni" (*ḥalwá-yi ṣábúní*). Segera setelah kami tiba, Ibnu al-Mu'allá memerintahkan agar manuskrip puisi dan munajat Ḥusayn dihadiahkan kepadaku, dan meletakkan tangannya di atas perut sang sakit sehingga penyakitnya mereda, dan berkata kepada darwis yang lainnya: "Manisan berwarna-warni dimakan oleh para serdadu (*'awánán*); engkau berpakaian laksana seorang wali, dan pakaian seorang wali tidaklah selaras dengan nafsu makan seorang serdadu. Pilihlah salah satu dari keduanya."

Singkatnya, sang penghuni tetap tidak diwajibkan untuk menaruh perhatian pada darwis pengelana kecuali jika perhatian yang terakhir tersebut ditujukan sepenuhnya kepada Allah. Jika ia berbakti pada kepentingannya sendiri, adalah mustahil bagi orang lain untuk membantunya memuaskan egoismenya, karena darwis adalah pemandu (*ráhbarán*), bukan perampok (*ráhburán*), satu sama lain. Selama siapa pun berkanjang dalam tuntutan egoistik, temannya sepatutnya melawannya, namun ketika ia melepaskannya, maka temannya sepatutnya memenuhinya. Dalam Tradisi Rasul diriwayatkan bahwa beliau menjalin persaudaraan antara Salmán (al-Fárisí) dan Abú Dharr al-Ghifárí, keduanya merupakan tokoh pemimpin di kalangan Penghuni Serambi (*ahl-i ṣuffa*) dan spiritualis terkemuka. Suatu hari, ketika Salmán datang mengunjungi Abú Dharr di rumahnya, istri Abú Dharr mengeluh kepadanya bahwa suaminya tidak makan di siang hari maupun tidur di malam hari. Salmán menyuruhnya mengambilkan makanan, dan berkata kepada Abú Dharr: "Wahai saudaraku, aku ingin engkau makan, sejauh puasa ini tidaklah wajib bagimu." Abú Dharr patuh. Dan pada malam harinya Salmán berkata: "Wahai saudaraku, aku memohon padamu untuk tidur: tubuhmu dan istrimu memiliki hak atasmu, sebagaimana juga Tuhanmu." Keesokan harinya Abú Dharr pergi menemui Rasul, yang bersabda: "Aku mengatakan hal yang sama sebagaimana yang dikatakan Salmán kemarin: sesungguhnya, tubuhmu memiliki hak atasmu." Sejauh Abú Dharr telah melepaskan kesenangan egoistiknya, Salmán membujuknya untuk memuaskannya. Apa pun yang Anda lakukan atas prinsip ini adalah sehat dan tidak tergoyahkan.

Suatu ketika, di wilayah Irak, aku sedang sibuk secara gelisah (*tápákí míkardam*) dalam mencari kekayaan dan menghamburkannya, dan aku telah menanggung utang yang sangat besar. Setiap orang yang menginginkan sesuatu berpaling kepadaku, dan aku merasa terganggu serta bingung untuk mengetahui bagaimana aku dapat memenuhi keinginan mereka. Seseorang yang terkemuka menulis kepadaku sebagai berikut: "Waspadalah jangan sampai engkau menyimpangkan pikiranmu dari Allah dengan memuaskan keinginan mereka yang pikirannya terserap dalam kesia-siaan. Jika engkau menemukan seseorang yang pikirannya

lebih mulia daripada pikiranmu sendiri, engkau boleh secara adil menyimpangkan pikiranmu demi memberikan kedamaian pada pikirannya. Jika tidak, janganlah menyimpangkan dirimu, sejauh Allah cukup bagi hamba-hamba-Nya.” Kata-kata ini memberiku kelegaan seketika.

BAB MENGENAI ATURAN-ATURAN MEREKA DALAM PERJALANAN

Ketika seorang darwis memilih untuk bepergian, bukan menetap, ia sepatutnya mematuhi aturan-aturan berikut. Pertama-tama, ia niscaya bepergian karena Allah, bukan untuk kesenangan, dan sebagaimana ia melakukan perjalanan secara lahiriah, maka ia harus lari secara batiniah dari afeksi sensualnya; dan ia harus selalu menjaga dirinya dalam kondisi suci dan tidak mengabaikan pengabdiannya; dan objeknya dalam bepergian niscaya antara ziarah atau perang (melawan orang kafir) atau untuk melihat situs (suci) atau untuk mendapatkan instruksi atau untuk mencari ilmu atau untuk mengunjungi orang terhormat, seorang Syekh, atau makam seorang wali; jika tidak maka perjalanannya akan bercacat. Dan ia tidak dapat melakukannya tanpa sebuah jubah bertambal dan sebuah sajadah serta sebuah ember dan sebuah tali dan sepasang sepatu (*kafsh*) atau bakiak (*na‘layn*) serta sebuah tongkat: jubah bertambal untuk menutupi auratnya, sajadah untuk tempat salat, ember untuk menyucikan diri, dan tongkat untuk melindunginya dari serangan serta untuk tujuan lainnya. Sebelum melangkah di atas sajadah ia harus mengenakan sepatu atau bakiaknya dalam kondisi suci. Jika seseorang membawa barang-barang lain, demi kepentingan menjaga Sunnah (tradisi Rasul), seperti sisir dan gunting kuku serta jarum dan kotak kecil celak (*mukḥula*), ia telah berbuat benar. Jika, bagaimanapun, seseorang membekali dirinya dengan lebih banyak peralatan daripada yang telah disebutkan, kita harus mempertimbangkan di stasiun mana ia berada: jika ia seorang pemula maka setiap barang akan menjadi belenggu dan batu sandungan serta hijab baginya, dan akan memberinya sarana untuk menunjukkan kesombongan diri, namun jika ia adalah seorang ahli yang berakar kokoh ia boleh membawa seluruh barang tersebut dan lebih banyak lagi.

Aku mendengar kisah berikut dari Syekh Abú Muslim Fáris bin Ghálib al-Fárisí. “Suatu hari (katanya) aku melakukan kunjungan kepada Syekh Abú Sa‘íd bin Abi ’l-Khayr Fadhlalláh bin Muḥammad. Aku mendapatinya sedang tidur di atas sofa dengan empat bantal (*takhtí chahár-bálish*), satu kakinya disilangkan di atas yang lain; dan beliau mengenakan linen Mesir yang halus (*diqqí Miṣrí*). Pakaianku begitu kotor sehingga menyerupai kulit, dan tubuhku kurus kering karena riyadhah. Saat memandang Abú Sa‘íd sebuah perasaan skeptisisme menguasaiku. Aku berkata dalam hati: ‘Ia adalah seorang darwis, dan begitu pun aku, namun ia berada dalam seluruh kemewahan ini dan aku dalam penderitaan yang pedih ini.’ Beliau segera meramal pikiranku dan menyadari keangkuhanku. ‘Wahai Abú Muslim,’ katanya, ‘di buku catatan (*díwán*) mana engkau membaca bahwa seorang yang sombong adalah seorang darwis? Karena aku melihat Allah dalam segala hal, Allah menempatkanku di atas singgasana, dan karena engkau melihat dirimu sendiri dalam segala hal,

Allah menjagamu dalam penderitaan: bagianku adalah kontemplasi, sedangkan bagianmu adalah mujahadah. Ini adalah dua stasiun di Jalan menuju Allah, namun Allah sangat jauh terlepas dari keduanya, dan seorang darwis itu mati terhadap seluruh stasiun dan bebas dari seluruh kondisi.' Mendengar kata-kata ini indraku meninggalkanku, dan seluruh dunia menjadi gelap di mataku. Ketika aku tersadar aku bertobat, dan beliau menerima pertobatanku. Kemudian aku berkata: 'Wahai Syekh, berilah aku izin untuk pergi, karena aku tidak sanggup menatapmu.' Beliau menjawab, 'Wahai Abú Muslim, engkau berkata benar;' kemudian beliau mengutip bait ini:—

مَالَمْ تُطِقْ أُذُنِي سَمَاعَ بَيَانِهِ ۞ عَيْنِي شَهِدَتْهُ عِيَاناً مَعاً

'Apa yang telingaku tidak sanggup mendengar melalui laporan,
Mataku menyaksikannya secara nyata sekaligus.'"

Darwis yang bepergian harus selalu mematuhi tradisi Rasul, dan ketika ia datang ke rumah seorang penghuni tetap ia sepatutnya memasuki hadiratnya dengan penuh hormat dan menyapanya; dan ia harus terlebih dahulu melepas sepatu di kaki kirinya, sebagaimana yang Rasul lakukan; dan ketika ia mengenakan sepatunya, ia harus terlebih dahulu mengenakan sepatu milik kaki kanannya; dan ia harus membasuh kaki kanannya sebelum kaki kiri; dan ia harus melaksanakan dua rakaat sebagai bentuk salam (dalam salat) lalu kemudian menyibukkan diri dengan memperhatikan tugas-tugas (agama) yang wajib bagi para darwis. Ia tidak boleh dalam kasus apa pun mencampuri urusan para penghuni tetap, atau berperilaku berlebihan terhadap siapa pun, atau membicarakan kesulitan-kesulitan yang mungkin ia alami dalam perjalanan, atau berdiskusi mengenai teologi, atau menceritakan anekdot, atau melantunkan tradisi di dalam pergaulan, karena seluruh hal ini adalah tanda kesombongan diri. Ia harus sabar ketika ia dijengkelkan oleh orang-orang bodoh dan harus mentoleransi kejenuhan mereka karena Allah, karena dalam kesabaran terdapat banyak berkah. Jika penghuni tetap atau pelayan mereka menyuruhnya pergi bersama mereka untuk memberi salam atau mengunjungi penduduk kota, ia harus patuh jika ia mampu, namun di dalam hatinya ia sepatutnya tidak suka memberikan tanda-tanda hormat semacam itu kepada orang duniawi, meskipun ia harus memaklumi perilaku saudara-saudaranya yang bertindak demikian. Ia harus berhati-hati untuk tidak menyusahkan mereka dengan mengajukan tuntutan yang tidak masuk akal, dan ia tidak boleh menyeret mereka ke istana pejabat tinggi dengan tujuan mencari kesenangan sia-sia bagi dirinya sendiri. Darwis yang bepergian, maupun yang menetap, harus selalu, dalam pergaulan, berupaya untuk menyukakan Allah, dan harus memiliki keyakinan yang baik satu sama lain, serta tidak berbicara buruk tentang kawan mana pun di depan wajahnya maupun di belakang punggungnya, karena para mistikus sejati dalam memandang sebuah tindakan niscaya akan melihat Sang Pelakunya, dan sejauh setiap manusia, dengan deskripsi apa pun ia adanya—cacat atau tanpa cela, terhijab atau tercerahkan—adalah milik Allah dan merupakan makhluk-Nya, maka berselisih dengan tindakan manusia berarti berselisih dengan Sang Pelaku Ilahi.

BAB MENGENAI ATURAN-ATURAN MEREKA DALAM MAKAN

Manusia tidak dapat melepaskan diri dari asupan makanan, namun kebajikan moral menuntut agar mereka tidak makan atau minum secara berlebihan. Shá fi‘í berkata: “Ia yang memikirkan tentang apa yang masuk ke dalam perutnya maka nilainya hanyalah apa yang keluar darinya.” Tidak ada yang lebih menyakitkan bagi seorang pemula dalam Tasawuf daripada makan terlalu banyak. Aku telah membaca dalam Anekdot-anekdot bahwa Abú Yazíd ditanya mengapa beliau memuji lapar begitu tinggi. Beliau menjawab: “Karena seandainya Firaun merasa lapar niscaya ia tidak akan berkata, ‘Aku adalah Tuhanmu Yang Maha Tinggi,’ dan seandainya Qárún merasa lapar niscaya ia tidak akan membangkang.” Tha‘laba[172] dipuji oleh semua orang selama ia lapar, namun ketika ia makan hingga kenyang ia menampilkan kemunafikan. Sahl bin ‘Abdalláh (al-Tustarí) berkata: “Dalam penilaianku, perut yang penuh dengan khamar lebih baik daripada perut yang penuh dengan makanan halal.” Saat ditanya alasan mengenai hal ini beliau berkata: “Ketika perut seseorang dipenuhi dengan khamar, inteleknya menjadi bebal dan nyala nafsu padam, dan orang-orang aman dari tangan serta lidahnya; namun ketika perutnya dipenuhi dengan makanan halal ia mendambakan kebodohan, dan nafsunya semakin besar serta jiwa rendahnya bangkit untuk mencari kesenangan-kesenangannya.” Para Syekh telah berkata, saat menggambarkan kaum Sufi: “Mereka makan laksana orang sakit, dan tidur laksana orang yang terdampar kapal karam, serta berbicara laksana seseorang yang anak-anaknya telah wafat.”

Merupakan aturan wajib bahwa mereka tidak boleh makan sendirian, melainkan harus secara tidak egois membagi makanan mereka satu sama lain; dan ketika duduk di meja makan mereka tidak boleh diam, dan harus memulai dengan mengucapkan “Bismillah”; dan mereka tidak boleh meletakkan sesuatu ke bawah atau mengangkat sesuatu ke atas sedemikian rupa sehingga menyinggung kawan-kawan mereka, dan mereka harus mencelupkan suapan pertama ke dalam garam, dan harus bersikap adil terhadap teman-teman mereka. Sahl bin ‘Abdalláh (al-Tustarí) ditanya mengenai makna ayat:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan” (QS. an-Nahl: 90). Beliau menjawab: “Keadilan terdiri dari bersikap adil terhadap teman seseorang dalam kaitannya dengan sekerat makanan, dan kebajikan terdiri dari menganggap sang teman memiliki hak yang lebih baik atas sekerat makanan tersebut daripada dirimu sendiri.” Syekhku terbiasa berkata: “Aku takjub pada penipu yang menyatakan bahwa ia telah melepaskan dunia, namun ia masih cemas akan sekerat makanan.” Terlebih lagi, Sufi sepatutnya makan dengan tangan kanannya dan harus hanya melihat pada suapannya sendiri, dan selagi makan ia tidak boleh minum kecuali jika ia sangat dahaga, dan jika ia minum ia sepatutnya minum hanya sebanyak yang akan membasahi limpanya. Ia tidak boleh makan

172 Lihat Baydháwí mengenai Al-Qur’an IX: 75.

dalam suapan besar, dan harus mengunyah makanannya dengan baik serta tidak tergesa-gesa; jika tidak maka ia bertindak bertentangan dengan tradisi Rasul, dan kemungkinan besar akan menderita gangguan pencernaan (*tukhama*). Ketika ia telah selesai makan, ia sepatutnya memberikan pujian kepada Allah dan mencuci tangannya. Jika dua atau tiga atau lebih orang yang termasuk dalam komunitas darwis pergi ke sebuah perjamuan makan dan memakan sesuatu tanpa memberi tahu saudara-saudaranya, menurut sebagian Syekh hal ini tidak sah dan merupakan pelanggaran terhadap pergaulan, namun sebagian menganggapnya diperbolehkan ketika sejumlah orang bertindak demikian dalam persatuan satu sama lain, dan sebagian memperbolehkannya dalam kasus seorang diri, dengan dasar bahwa ia tidak diwajibkan bersikap adil ketika ia sendirian melainkan ketika ia dalam pergaulan; konsekuensinya, karena sendirian, ia dibebaskan dari kewajiban-kewajiban pergaulan dan tidak bertanggung jawab atas tindakannya.

Sekarang, prinsip terpenting dalam masalah ini adalah bahwa undangan seorang darwis tidak boleh ditolak, dan bahwa undangan seorang kaya tidak boleh diterima. Para darwis sepatutnya tidak pergi ke rumah-rumah orang kaya atau meminta apa pun dari mereka: perilaku semacam itu menurunkan moral bagi kaum Sufi, karena orang duniawi bukanlah orang kepercayaan (*maḥram*) bagi sang darwis. Kekayaan yang banyak, bagaimanapun, tidak menjadikan seseorang "kaya" (*dunyá-dár*), tidak pula kekayaan yang sedikit menjadikannya "miskin". Tidak ada orang yang mengakui bahwa kefakiran lebih baik daripada kekayaan adalah "kaya", meskipun ia seorang raja; dan siapa pun yang tidak percaya pada kefakiran adalah "kaya", meskipun ia jatuh melarat. Ketika seorang darwis menghadiri sebuah pesta ia tidak boleh memaksakan dirinya baik untuk makan maupun tidak makan, melainkan harus berperilaku selaras dengan perasaannya pada saat itu (*bar ḥukm-i waqt*). Jika tuan rumah adalah orang yang sejiwa (*maḥram*), adalah benar bagi seorang yang berkeluarga (*muta'ahhil*) untuk memaklumi sebuah kesalahan; dan jika tuan rumah tidak sejiwa, maka tidak diperbolehkan untuk pergi ke rumahnya. Namun dalam kasus mana pun adalah lebih baik untuk tidak melakukan kesalahan, karena Sahl bin 'Abdalláh (al-Tustarí) berkata: "Kekhilafan adalah kehinaan" (*al-zillat dhillat*).

BAB MENGENAI ATURAN-ATURAN MEREKA DALAM BERJALAN

Allah telah berfirman:

وَعِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيْنَ يَمْشُوْنَ عَلَى الْاَرْضِ هَوْنًا

"*Dan hamba-hamba Tuhan Yang Maha Pengasih adalah orang-orang yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati*" (QS. al-Furqon: 63). Pencari Allah, saat ia berjalan, sepatutnya mengetahui di setiap langkah yang ia buat apakah langkah tersebut melawan Allah atau karena Allah: jika ia melawan Allah, ia harus memohon ampun, dan jika ia karena Allah, ia harus bertekun di dalamnya, agar ia bertambah. Suatu hari Dáwud Ṭá'í meminum obat. Mereka berkata kepadanya: "Pergilah ke halaman rumah ini sebentar saja, agar hasil baik dari obat tersebut menjadi nyata." Beliau menjawab: "Aku malu bahwa pada Hari Penghakiman kelak Allah akan bertanya

kepadaku mengapa aku melangkah beberapa langkah demi kesenangan egoistikku sendiri. Allah Yang Maha Kuasa telah berfirman:

وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

‘Dan kaki mereka akan memberi kesaksian terhadap apa yang dahulu mereka kerjakan’” (QS. Yasin: 65). Oleh karena itu darwis sepatutnya berjalan dengan hati-hati, dengan kepalanya tertunduk dalam meditasi (*muráqabat*), dan tidak melihat ke arah mana pun kecuali ke depan. Jika ada orang yang menemuinya di jalan, ia tidak boleh menarik dirinya menjauh darinya demi tujuan menyelamatkan pakaiannya, karena seluruh Muslim adalah bersih, dan pakaian mereka pun demikian; tindakan semacam itu hanyalah kesombongan dan pamer diri belaka. Jika, bagaimanapun, orang yang menemuinya adalah seorang kafir, atau secara nyata kotor, ia boleh berpaling darinya secara tidak mencolok. Dan ketika ia berjalan dengan sejumlah orang, ia tidak boleh mencoba untuk pergi di depan mereka, sejauh hal itu merupakan kelebihan kesombongan; tidak pula ia boleh mencoba untuk pergi di belakang mereka, sejauh itu merupakan kelebihan kerendahhatian, dan kerendahhatian yang disadari oleh diri sendiri pada dasarnya adalah kesombongan. Ia harus menjaga bakiak dan sepatunya sebersih mungkin di siang hari agar Allah, melalui berkah darinya, dapat menjaga pakaiannya (tetap bersih) di malam hari. Dan ketika satu atau lebih darwis bersama siapa pun, ia tidak boleh berhenti di tengah jalan (untuk berbicara) dengan orang mana pun, tidak pula ia boleh menyuruh orang tersebut menunggunya. Ia harus berjalan dengan tenang dan tidak boleh terburu-buru, jika tidak maka jalannya akan menyerupai jalan orang yang tamak; tidak pula ia harus berjalan lambat, karena jalannya akan menyerupai jalan orang yang sombong; dan ia harus mengambil langkah dengan panjang yang penuh (*gám-i tamám nihad*).

Singkatnya, jalannya pencari Allah harus selalu memiliki deskripsi sedemikian rupa sehingga jika ada orang yang menanyakannya ke mana ia akan pergi maka ia harus mampu menjawab dengan tegas:

وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ

“Sesungguhnya, aku pergi menghadap Tuhanku: Dia akan memberi petunjuk kepadaku” (QS. as-Saffat: 99). Jika tidak maka perjalanannya adalah sebuah kutukan baginya, karena langkah yang benar (*khaṭawát*) memancar dari pikiran yang benar (*khaṭarát*): oleh karena itu jika pikiran seseorang berkonsentrasi kepada Allah, kakinya akan mengikuti pikirannya. Diriwayatkan bahwa Abú Yazíd berkata: “Cara berjalan yang tidak dipertimbangkan (*rawish-i bé muráqabat*) dari seorang darwis adalah sebuah tanda bahwa ia lalai (akan Allah), karena segala yang eksis dicapai dalam dua langkah: satu langkah menjauh dari kepentingan diri sendiri dan langkah lainnya terpancang kokoh pada perintah-perintah Allah.” Jalannya sang pencari adalah sebuah tanda bahwa ia sedang melintasi jarak tertentu, dan sejauh kedekatan dengan Allah bukanlah masalah jarak, lantas apa yang dapat dilakukan oleh sang pencari selain memotong kakinya di kediaman istirahat?

BAB MENGENAI ATURAN-ATURAN MEREKA DALAM TIDUR SAAT BEPERGIAN DAN DI RUMAH

Terdapat perbedaan pendapat yang besar di antara para Syekh mengenai subjek ini. Sebagian beranggapan bahwa tidak diperbolehkan bagi seorang pemula untuk tidur kecuali ketika ia dikuasai oleh rasa kantuk, karena Rasul bersabda: "Tidur adalah saudara Kematian," dan sejauh kehidupan adalah nikmat yang dianugerahkan oleh Allah, sedangkan kematian adalah penderitaan, maka yang pertama niscaya lebih utama daripada yang terakhir. Dan diriwayatkan bahwa Shiblí berkata: "Allah memandangku dan berfirman, 'Ia yang tidur adalah lalai, dan ia yang lalai adalah terhijab.'" Yang lain, lagi-lagi, beranggapan bahwa seorang pemula boleh tidur sesukanya dan bahkan memaksakan dirinya untuk tidur setelah melaksanakan perintah-perintah Ilahi, karena Rasul bersabda: "Pena (malaikat) tidak mencatat (tindakan buruk) terhadap orang yang tidur sampai ia bangun, atau terhadap anak laki-laki sampai ia mencapai usia baligh, atau terhadap orang gila sampai ia pulih akalnya."

Ketika seseorang sedang tidur, orang-orang aman dari kejahatannya dan ia dirampas dari kehendak personalnya serta jiwa rendahnya dicegah untuk memperoleh keinginan-keinginannya dan Malaikat Pencatat berhenti menulis; lidahnya tidak membuat pernyataan palsu dan tidak berbicara buruk tentang yang absen, dan kehendaknya tidak menaruh harapan pada kesombongan serta pamer; "ia tidak memiliki bagi dirinya sendiri baik bahaya maupun anugerah atau kematian atau kehidupan atau kebangkitan." Oleh karena itu Ibnu 'Abbás berkata: "Tidak ada yang lebih pedih bagi Iblis daripada tidurnya seorang pendosa; kapan pun si pendosa tidur, Iblis berkata, 'Kapan ia akan bangun dan bangkit agar ia dapat mendurhakai Allah?'" Ini adalah poin kontroversi antara Junayd dan 'Alí bin Sahl al-Iṣfahání. Pihak yang terakhir menulis kepada Junayd sebuah surat yang sangat indah, yang pernah aku dengar, yang isinya menyatakan bahwa tidur adalah kelalaian dan istirahat adalah berpaling dari Allah: pecinta tidak boleh tidur atau istirahat baik siang maupun malam, jika tidak maka ia akan kehilangan objek keinginannya dan akan melupakan dirinya sendiri serta kondisinya dan akan gagal untuk mencapai Allah, sebagaimana Allah berfirman kepada Daud, "Wahai Daud, ia yang mengaku mencintai-Ku namun tidur ketika malam menyelimutinya adalah seorang pendusta."

Junayd berkata dalam jawabannya terhadap surat tersebut: "Keterjagaan kita terdiri dari tindakan pengabdian kita kepada Allah, sedangkan tidur kita adalah tindakan Allah terhadap kita: apa yang memancar dari Allah kepada kita tanpa kehendak kita adalah lebih sempurna daripada apa yang memancar dari kita kepada Allah dengan kehendak kita. Tidur adalah sebuah anugerah yang Allah berikan kepada mereka yang mencintai-Nya." Pertanyaan ini bergantung pada doktrin kesadaran dan kemabukan, yang telah didiskusikan sepenuhnya di atas. Sangat luar biasa bahwa Junayd, yang beliau sendiri adalah seorang yang "sadar", di sini mendukung kemabukan. Tampaknya, beliau sedang terpesona pada saat beliau

menulis dan kondisi sementaranya itu mengekspresikan dirinya melalui lidahnya; atau, sekali lagi, bisa jadi sebaliknya adalah kasusnya dan bahwa tidur sebenarnya adalah kesadaran, sementara keterjagaan sebenarnya adalah kemabukan, karena tidur adalah atribut kemanusiaan, dan seorang manusia tetap “sadar” selama ia berada di bawah bayang-bayang atribut-atributnya: keterjagaan, di sisi lain, adalah atribut Allah, dan ketika seorang manusia melampaui atributnya sendiri maka ia terpesona. Aku telah bertemu dengan sejumlah Syekh yang bersepakat dengan Junayd dalam mengutamakan tidur di atas keterjagaan, karena visi-visi para wali dan sebagian besar para Rasul terjadi selama tidur. Dan Rasul bersabda: “Sesungguhnya, Allah merasa bangga dengan hamba yang tidur selagi ia bersujud dalam salat; dan Dia berfirman kepada malaikat-malaikat-Nya, ‘Lihatlah hamba-Ku, yang ruhnya berada di kediaman percakapan rahasia (*najwá*) sementara tubuhnya berada di atas hamparan ibadah.’” Rasul juga bersabda: “Barangsiapa tidur dalam kondisi suci, maka ruhnya diizinkan untuk melakukan tawaf di Arasy dan bersujud di hadapan Allah.” Aku telah membaca dalam Anekdot-anekdot bahwa Sháh Shujá‘ dari Kirmán tetap terjaga selama empat puluh tahun. Suatu malam ia tertidur dan melihat Allah, dan setelah itu ia terbiasa untuk selalu tidur dengan harapan melihat visi yang sama. Inilah makna dari bait Qays bin al-Mulawwah[173]—

وَإِنِّي لَأَسْتَسْقِي النَّوْمَ وَمَا بِي نُعَاسُ ۞ لَعَلَّ خَيَالَ الْحَبِيبِ يَلْتَقِي بِخَيَالِي

“Sungguh aku berharap untuk tidur, meskipun aku tidaklah mengantuk,
Agar barangkali bayangan kekasihmu dapat berjumpa dengan bayanganku.”

Syekh-syekh lain yang pernah aku temui bersepakat dengan ‘Alí bin Sahl dalam mengutamakan keterjagaan di atas tidur, karena para Rasul menerima wahyu mereka dan para wali menerima mukjizat mereka selagi mereka terjaga. Salah seorang Syekh berkata: “Seandainya terdapat kebaikan dalam tidur niscaya akan ada tidur di Surga,” yakni, jika tidur adalah penyebab cinta dan kedekatan kepada Allah, maka secara logis niscaya harus ada tidur di Surga, yang merupakan tempat tinggal kedekatan; karena tidak ada tidur maupun hijab apa pun di Surga, maka kita tahu bahwa tidur adalah sebuah hijab. Mereka yang menyukai hal-hal halus (*arbáb-i láṭá’if*) mengatakan bahwa ketika Adam tertidur di Surga maka Hawa keluar dari sisi kirinya, dan Hawa adalah sumber dari seluruh penderitaannya. Mereka mengatakan juga bahwa ketika Ibrahim memberi tahu Ismail bahwa beliau telah diperintahkan dalam mimpi untuk mengorbankannya, Ismail menjawab: “Inilah hukuman yang pantas bagi seseorang yang tidur dan melupakan kekasihnya. Seandainya engkau tidak tertidur niscaya engkau tidak akan diperintahkan untuk mengorbankan putramu.” Diriwayatkan bahwa Shiblí setiap malam terbiasa menaruh di depannya sebuah mangkuk berisi air garam dan sebuah jarum untuk memulas celak, dan kapan pun beliau hendak tertidur beliau akan mencelupkan jarum tersebut ke dalam air garam dan mengoleskannya di kelopak matanya. Aku, ‘Alí bin ‘Uthmán al-Jullábí, telah bertemu dengan seorang pembimbing spiritual yang terbiasa tidur setelah

173 Umumnya dikenal sebagai Majnun, pecinta Laila. Lihat Brockelmann, i, 48.

menyelesaikan pelaksanaan tindakan pengabdian yang wajib baginya; dan aku telah melihat Syekh Aḥmad al-Samarqandí, yang tinggal di Bukhárá: selama empat puluh tahun ia tidak pernah tidur di malam hari, namun ia biasa tidur sedikit di siang hari. Pertanyaan ini berbalik pada pandangan yang diambil mengenai kehidupan dan kematian. Mereka yang lebih menyukai kematian daripada kehidupan niscaya harus lebih menyukai tidur daripada terjaga, sementara mereka yang lebih menyukai kehidupan daripada kematian niscaya harus lebih menyukai terjaga daripada tidur.

Kemuliaan bukanlah milik orang yang memaksakan dirinya untuk tetap terjaga, melainkan milik orang yang dijaga tetap terjaga. Rasul, yang telah Allah pilih dan yang telah Dia angkat ke peringkat tertinggi, tidaklah memaksakan dirinya untuk tidur maupun terjaga. Allah memerintahkannya, seraya berfirman:

قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا ۝

"Bangunlah (untuk sembahyang) di malam hari, kecuali sedikit (daripadanya), (yaitu) seperduanya atau kurang sedikit dari itu" (QS. al-Muzzammil: 2-3).

Demikian pula, kemuliaan tidaklah milik orang yang memaksakan dirinya untuk tidur, melainkan hanya bagi orang yang dibuat tertidur. Penghuni Gua tidaklah memaksakan diri mereka untuk tidur atau terjaga, namun Allah menimpakan rasa kantuk pada mereka dan memberi mereka asupan tanpa kehendak mereka. Ketika seorang manusia mencapai derajat sedemikian rupa sehingga kehendaknya tidak lagi eksis, dan tangannya ditarik dari segala sesuatu, dan pikirannya berpaling dari seluruh hal kecuali Allah, maka tidaklah menjadi masalah apakah ia sedang tidur atau terjaga: dalam kasus mana pun ia penuh dengan kehormatan.

Sekarang, berkenaan dengan tidurnya si pemula, ia sepatutnya menganggap bahwa tidur pertamanya adalah yang terakhir baginya, dan bertobat dari dosa-dosanya serta memuaskan seluruh pihak yang memiliki hak terhadapnya; dan ia sepatutnya melakukan penyucian yang indah dan tidur di sisi kanannya, menghadap kiblat; dan setelah mengatur urusan duniawinya secara tertata, ia sepatutnya memberikan syukur atas nikmat Islam, dan membuat nazar bahwa jika ia bangun kembali maka ia tidak akan kembali pada dosa. Seseorang yang telah mengatur urusannya secara tertata selagi ia terjaga maka ia tidak memiliki ketakutan akan tidur maupun akan kematian.

Sebuah kisah masyhur diceritakan tentang seorang pembimbing spiritual tertentu, bahwa ia terbiasa mengunjungi seorang Imam yang terserap dalam menjaga martabatnya dan menjadi mangsa bagi kesombongan diri, dan bahwa ia terbiasa berkata kepadanya: "Wahai Fulan, engkau niscaya harus mati." Hal ini menyinggung sang Imam, karena "mengapa (katanya) pengemis ini harus selalu mengulangi kata-kata tersebut kepadaku?" Suatu hari ia menjawab: "Aku akan memulainya besok." Keesokan harinya ketika pembimbing spiritual itu datang sang Imam berkata kepadanya: "Wahai Fulan, engkau niscaya harus mati." Pembimbing itu meletakkan sajadahnya dan membentangkannya, lalu meletakkan kepalanya di atasnya dan berseru, "Aku sudah mati," dan seketika itu juga menyerahkan ruhnya. Sang Imam mengambil pelajaran, dan menyadari bahwa pembimbing spiritual ini

telah menyuruhnya bersiap untuk kematian, sebagaimana beliau sendiri telah melakukannya. Syekhku terbiasa memerintahkan murid-muridnya untuk tidak tidur kecuali jika dikuasai oleh rasa kantuk, dan ketika mereka telah sekali bangun maka jangan tidur lagi, sejauh tidur kedua adalah tidak sah dan tidak bermanfaat bagi mereka yang mencari Allah.

BAB MENGENAI ATURAN-ATURAN MEREKA DALAM BERBICARA DAN DIAM

Allah telah memerintahkan hamba-hamba-Nya untuk berbicara yang baik, misal untuk mengakui ketuhanan-Nya dan memuji-Nya serta menyeru umat manusia ke haribaan-Nya. Ucapan adalah nikmat besar yang dianugerahkan kepada Manusia oleh Allah, dan dengan itu Manusia dibedakan dari seluruh hal lainnya. Beberapa penafsir teks,

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ

"Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak cucu Adam" (QS. al-Isra: 70), menjelaskannya sebagai bermakna "dengan anugerah ucapan". Meskipun demikian, di dalam ucapan terdapat juga keburukan yang besar, karena Rasul bersabda: "Hal terburuk yang aku takuti bagi umatku adalah lidah." Singkatnya, ucapan itu laksana khamar: ia memabukkan pikiran, dan mereka yang mulai menyukai rasanya tidak dapat berpantang darinya.

Oleh karena itu, kaum Sufi, dengan mengetahui bahwa ucapan itu berbahaya, tidak pernah berbicara kecuali jika niscaya, yakni mereka mempertimbangkan awal dan akhir dari diskursus mereka; jika keseluruhannya adalah karena Allah, mereka berbicara; jika tidak maka mereka tetap diam, karena mereka meyakini secara teguh bahwa Allah mengetahui pikiran rahasia kita (lih. QS. az-Zukhruf: 80). Rasul bersabda: "Barangsiapa yang diam maka ia selamat." Dalam diam terdapat banyak keuntungan dan anugerah spiritual (*futúḥ*), dan dalam ucapan terdapat banyak keburukan. Beberapa Syekh lebih menyukai diam daripada bicara, sementara yang lain menempatkan bicara di atas diam. Di antara yang pertama adalah Junayd, yang berkata: "Ekspresi-ekspresi sepenuhnya adalah pretensi, dan di mana realitas telah ditegakkan maka pretensi adalah sia-sia." Terkadang dimaafkan untuk tidak berbicara meskipun seseorang memiliki kehendak untuk melakukannya, yakni rasa takut menjadi sebuah alasan untuk tidak bicara terlepas dari kepemilikan kehendak dan kekuatan untuk bicara; dan penolakan untuk berbicara tentang Allah tidaklah merusak esensi makrifat. Namun tidak pada satu waktu pun seorang manusia dimaafkan atas sekadar pretensi yang hampa dari realitas, yang merupakan prinsip dari kaum munafik.

Pretensi tanpa realitas adalah kemunafikan, dan realitas tanpa pretensi adalah ketulusan, karena "ia yang berakar dalam kefasihan tidak memerlukan lidah untuk berkomunikasi dengan Tuhannya". Ekspresi-ekspresi hanya berfungsi untuk menginformasikan yang-lain selain Allah, karena Allah Sendiri tidak memerlukan penjelasan mengenai keadaan kita, dan yang-lain selain Allah tidaklah sebanding harganya sehingga kita harus menyibukkan diri dengan mereka. Hal ini diperkuat oleh

ucapan Junayd, "Ia yang mengenal Allah maka ia bisu," karena dalam penglihatan yang nyata (*'iyán*) maka pemaparan (*bayán*) adalah sebuah hijab. Diriwayatkan bahwa Shiblí bangkit di tempat pertemuan Junayd dan berseru lantang, "Wahai objek keinginanku!" seraya menunjuk kepada Allah. Junayd berkata: "Wahai Abú Bakr, jika Allah adalah objek keinginanmu, mengapa engkau menunjuk kepada-Nya, yang mandiri dari hal ini? Dan jika objek keinginanmu adalah yang lain, Allah tahu apa yang engkau katakan: mengapa engkau berkata dusta?" Shiblí memohon ampun kepada Allah karena telah mengucapkan kata-kata tersebut.

Mereka yang menempatkan bicara di atas diam berargumen bahwa kita diperintahkan oleh Allah untuk memaparkan keadaan kita, karena pretensi menetap di dalam realitas, dan begitu pula sebaliknya. Jika seseorang berkanjang selama seribu tahun untuk mengenal Allah di hati dan jiwanya, namun belum mengakui bahwa ia mengenal Allah, ia secara virtual adalah seorang kafir kecuali jika diamnya dikarenakan paksaan. Allah telah memerintahkan seluruh orang beriman untuk memberikan-Nya syukur dan pujian serta menceritakan nikmat-nikmat-Nya, dan Dia telah berjanji untuk mengabulkan doa-doa mereka yang menyeru-Nya. Salah seorang Syekh telah berkata bahwa siapa pun yang tidak menyatakan kondisi spiritualnya maka ia tanpa kondisi spiritual apa pun, sejauh kondisi tersebut memproklamasikan dirinya sendiri.

لِسَانُ الحَالِ أَفْصَحُ مِنْ لِسَانِي ۞ وَصَمْتِي تُرْجُمَانٌ عَنْ سُؤَالِي

"Lidah kondisi (lisán al-ḥál) lebih fasih daripada lidahku,
Dan diamku adalah penafsir dari pertanyaanku."

Aku telah membaca dalam Anekdot-anekdot bahwa suatu hari ketika Abú Bakr Shiblí sedang berjalan di lingkungan Karkh di Baghdád ia mendengar seorang penipu berkata: "Diam lebih baik daripada bicara." Shiblí menjawab: "Diammu lebih baik daripada bicaramu, namun bicaraku lebih baik daripada diamku, karena bicaramu adalah kesia-siaan dan diammu adalah kelakar sia-sia, sedangkan diamku adalah kesahajaan dan bicaraku adalah ilmu." Aku, 'Alí bin 'Uthmán al-Jullábí, memaklumkan bahwa ada dua jenis bicara dan dua jenis diam: bicara bisa bersifat riil atau tidak riil, dan diam bisa bersifat pembuahan (*fruition*) atau kelupaan. Jika seseorang berbicara benar, bicaranya lebih baik daripada diamnya, namun jika ia berbicara batil, diamnya lebih baik daripada bicaranya. "Ia yang berbicara bisa tepat sasaran atau meleset, namun ia yang dibuat untuk berbicara maka ia terjaga dari pelanggaran." Demikianlah Iblis berkata, "Aku lebih baik dari dia" (QS. Shad: 76), namun Adam dibuat untuk berkata, "Wahai Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri" (QS. al-A'raf: 23).

Para da'i (*dá'iyán*) dari sekte ini diizinkan atau dipaksa untuk berbicara, dan rasa malu atau ketidakberdayaan membuat mereka bisu: "ia yang diamnya adalah rasa malu, maka bicaranya adalah kehidupan." Bicara mereka adalah hasil dari visi, dan bicara tanpa visi tampak bagi mereka hina. Mereka lebih menyukai diam daripada bicara selama mereka bersama diri mereka sendiri, namun ketika mereka berada di luar diri mereka sendiri maka kata-kata mereka tertulis di hati manusia. Oleh karena

itu pembimbing spiritual itu berkata: “Ia yang diamnya kepada Allah adalah emas, maka bicaranya kepada selain Allah adalah sepuhan.” Pencari Allah, yang terserap dalam kehambaan, haruslah diam, agar kaum ahli, yang memproklamasikan Ketuhanan, dapat berbicara, dan melalui ucapannya dapat menawan hati murid-muridnya. Aturan dalam berbicara adalah tidak berbicara kecuali diperintahkan, dan hanya mengenai hal yang diperintahkan; dan aturan dalam diam adalah tidak jahil atau merasa puas dengan kebodohan atau kelupaan. Murid tidak boleh memotong pembicaraan dari pembimbing spiritual, atau membiarkan penilaian personalnya menyelinap di dalamnya, atau menggunakan ekspresi yang mengada-ada dalam menjawab mereka. Ia tidak boleh sekalipun berkata dusta, atau berbicara buruk tentang yang absen, atau menyinggung Muslim mana pun dengan lidah yang telah mengucapkan syahadat dan mengakui keesaan Allah. Ia tidak boleh menyapa para darwis hanya dengan nama telanjang mereka atau berbicara kepada mereka sampai mereka mengajukan pertanyaan. Sepatutnya bagi darwis, ketika ia diam, untuk tidak diam dalam kepalsuan, dan ketika ia berbicara, untuk hanya berbicara yang benar. Prinsip ini memiliki banyak derivatif dan penyempurnaan yang tak terhitung jumlahnya, namun aku tidak akan melanjutkan subjek tersebut, agar bukuku tidak menjadi terlalu panjang.

BAB MENGENAI ATURAN-ATURAN MEREKA DALAM MEMINTA

Allah telah berfirman:

يَسْـَٔلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا

“Mereka tidak meminta kepada orang-orang dengan cara mendesak” (QS. al-Baqarah: 273). Siapa pun di antara mereka yang meminta tidak sepatutnya ditolak, karena Allah berfirman kepada Rasul:

وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ

“Dan terhadap orang yang meminta-minta, janganlah engkau menghardik(nya)” (QS. ad-Duha: 10). Sejauh mungkin mereka sepatutnya hanya meminta kepada Allah, karena meminta melibatkan keberpalingan dari Allah kepada yang lain, dan ketika seorang manusia berpaling dari Allah terdapat bahaya bahwa Allah mungkin meninggalkannya dalam kesulitan tersebut. Aku telah membaca bahwa seorang duniawi tertentu berkata kepada Rábi‘a al-‘Adawiyya[174]: “Wahai Rábi‘a, mintalah sesuatu kepadaku agar aku dapat mengusahakan apa yang engkau inginkan.” “Wahai tuan,” jawab beliau, “aku malu untuk meminta sesuatu pun kepada Pencipta dunia; lantas, bagaimana mungkin aku tidak malu untuk meminta sesuatu kepada sesama makhluk?”

Diriwayatkan bahwa pada zaman Abú Muslim, pemimpin propaganda (Abbasiyah), seorang darwis yang tidak bersalah ditangkap karena dicurigai mencuri, dan dipenjarakan di Chahár Ṭáq.[175] Pada malam yang sama Abú Muslim

174 *Nafaḥát*, No. 578; Ibn Khallikán, No. 230.
175 Sebuah desa, disebutkan oleh Ibnu al-Athír (x, 428, 24), di sekitar Baghdád.

bermimpi Rasul mendatangi beliau dan bersabda: "Allah telah mengutusku untuk memberi tahumu bahwa salah seorang wali-Nya berada di penjaramu. Bangunlah dan bebaskanlah dia." Abú Muslim melompat dari tempat tidurnya, dan lari dengan kepala dan kaki telanjang menuju pintu penjara, serta memberikan perintah untuk membebaskan sang darwis, lalu memohon maaf kepadanya dan menyuruhnya meminta sebuah anugerah. "Wahai pangeran," jawabnya, "ia yang Tuannya membangunkan Abú Muslim di tengah malam, dan mengirimnya untuk membebaskan seorang darwis miskin dari penderitaan—bagaimana mungkin orang tersebut meminta anugerah kepada orang lain?" Abú Muslim mulai menangis, dan sang darwis pun melanjutkan perjalanannya. Sebagian, bagaimanapun, beranggapan bahwa seorang darwis boleh meminta kepada sesama makhluknya, sejauh Allah berfirman: "Mereka tidak meminta kepada orang-orang dengan cara mendesak," yakni mereka boleh meminta namun tidak mendesak. Rasul pernah meminta demi kepentingan menyediakan bagi para sahabatnya, dan beliau bersabda kepada kita: "Carilah kebutuhan kalian dari mereka yang wajahnya rupawan."

Para Syekh Sufi menganggap meminta diperbolehkan dalam tiga kasus. Pertama, dengan objek membebaskan pikiran seseorang dari kesibukan, karena sebagaimana yang telah mereka katakan, kita tidak sepatutnya menaruh begitu banyak urgensi pada dua tangkup roti sehingga kita harus menghabiskan sepanjang hari dan malam dalam menantikannya; dan ketika kita sedang kelaparan kita tidak menginginkan hal lain dari Allah, karena tidak ada kecemasan yang begitu menyita selain kecemasan dikarenakan makanan. Oleh karena itu, ketika murid dari Shaqíq mengunjungi Báyazíd, dan dalam menjawab pertanyaan Báyazíd mengenai kondisi Shaqíq ia menginformasikan kepada beliau bahwa ia sepenuhnya telah terlepas dari umat manusia, serta menaruh seluruh tawakalnya kepada Allah, Báyazíd berkata: "Ketika engkau kembali kepada Shaqíq, katakan padanya untuk waspada dari kembali menguji Allah dengan dua tangkup roti: jika ia lapar, biarlah ia meminta kepada sesama makhluknya dan sudahi kemunafikan tentang tawakal kepada Allah." Kedua, diperbolehkan meminta dengan objek melatih jiwa rendah. Kaum Sufi meminta agar mereka dapat menanggung kehinaan dari meminta-minta, dan agar mempersepsi apa nilai mereka di mata manusia lain, serta agar tidak sombong. Ketika Shiblí mendatangi Junayd, Junayd berkata kepadanya: "Wahai Abú Bakr, kepalamu penuh dengan kesombongan diri, karena engkau adalah putra dari kepala pengawal utama Khalifah dan gubernur Sámarrá. Tidak ada kebaikan yang akan datang darimu sampai engkau pergi ke pasar dan meminta kepada setiap orang yang engkau lihat, agar engkau tahu harga dirimu yang sebenarnya." Shiblí patuh. Beliau meminta-minta di pasar selama tiga tahun, dengan kesuksesan yang semakin berkurang. Suatu hari, setelah berkeliling ke seluruh pasar dan tidak mendapatkan apa-apa, beliau kembali kepada Junayd dan memberi tahu beliau. Junayd berkata: "Sekarang, Abú Bakr, engkau lihat bahwa engkau tidak memiliki nilai di mata manusia: janganlah memancangkan hatimu pada mereka.

Masalah ini (yakni meminta-minta) adalah demi kepentingan disiplin, bukan demi kepentingan keuntungan.” Diriwayatkan bahwa Dhu ‘l-Nún al-Miṣrí berkata: “Aku memiliki seorang teman yang selaras dengan Allah. Setelah kematiannya aku melihatnya dalam mimpi, dan bertanya kepadanya bagaimana Allah telah berurusan dengannya. Ia menjawab bahwa Allah telah mengampuninya. Aku bertanya kepadanya: ‘Atas dasar kebajikan apa?’ Ia menjawab bahwa Allah membangkitkannya ke kakinya dan berfirman: ‘Hamba-Ku, engkau telah menanggung dengan sabar banyak nista dan penderitaan dari orang-orang rendah serta kikir, kepada siapa engkau merentangkan tanganmu: oleh karena itu Aku mengampunimu.’” Ketiga, mereka meminta dari umat manusia karena rasa hormat mereka kepada Allah. Mereka mengakui bahwa seluruh kepemilikan duniawi adalah milik Allah, dan mereka menganggap seluruh umat manusia sebagai wakil-Nya, dari siapa—bukan dari Allah Sendiri—mereka meminta apa pun yang demi kemaslahatan jiwa rendah; dan di mata seseorang yang menyaksikan kebutuhannya sendiri, hamba yang mengajukan petisi kepada seorang wakil adalah lebih hormat dan taat daripada ia yang mengajukan petisi kepada Allah.

Oleh karena itu, permintaan mereka dari yang lain adalah tanda dari hadirat dan dari berpaling menuju Allah, bukan tanda dari keabsenan dan dari berpaling menjauh dari-Nya. Aku telah membaca bahwa Yaḥyá bin Mu‘ádh (al-Rází) memiliki seorang putri, yang suatu hari meminta sesuatu kepada ibunya. “Mintalah kepada Allah,” kata sang ibu. “Aku malu,” jawab si gadis, “untuk meminta kebutuhan material kepada-Nya. Apa yang engkau berikan padaku adalah milik-Nya juga dan merupakan bagian yang dialokasikan untukku.” Aturan-aturan meminta-minta adalah sebagai berikut: Jika engkau meminta tanpa hasil engkau sepatutnya lebih ceria daripada ketika engkau berhasil, dan engkau tidak boleh menganggap makhluk manusia mana pun sebagai penghalang antara Allah dan dirimu sendiri. Engkau tidak boleh meminta kepada wanita atau orang pasar (*aṣḥáb-i aswáq*), dan engkau tidak boleh memberi tahu rahasiamu kepada siapa pun kecuali jika engkau yakin bahwa uangnya adalah halal. Sejauh mungkin engkau harus meminta tanpa keegoan, dan tidak boleh menggunakan hasilnya untuk pertunjukan duniawi dan untuk urusan rumah tangga, atau mengubahnya menjadi properti. Engkau harus hidup di masa sekarang, dan jangan biarkan pikiran tentang esok hari memasuki pikiranmu, jika tidak maka engkau akan menanggung kebinasaan abadi. Engkau tidak boleh menjadikan Allah sebagai jerat untuk menangkap sedekah, dan engkau tidak boleh menampilkan kesalehan agar lebih banyak sedekah diberikan kepadamu dikarenakan kesalehanmu.

Aku sekali waktu bertemu seorang Sufi tua dan terhormat, yang telah tersesat di padang pasir dan datang dalam kondisi kelaparan ke pasar di Kúfa dengan seekor burung pipit hinggap di tangannya, seraya berseru: “Berilah aku sesuatu demi burung pipit ini!” Orang-orang bertanya kepadanya mengapa ia berkata demikian. Ia menjawab: “Adalah mustahil bahwa aku harus berkata ‘Berilah aku sesuatu demi Allah!’ Seseorang niscaya harus menggunakan syafaat dari makhluk yang tidak berarti untuk memperoleh harta duniawi.”

Ini hanyalah sebagian kecil dari kewajiban yang dilibatkan dalam meminta-minta. Aku telah meringkas topiknya karena takut membosankan.

BAB MENGENAI ATURAN-ATURAN MEREKA DALAM PERNIKAHAN DAN HIDUP MELAJANG SERTA HAL-HAL YANG BERKAITAN DENGANNYA

Allah telah berfirman:

هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ

"Mereka (istri-istrimu) adalah pakaian bagimu, dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka" (QS. al-Baqarah: 187). Dan Rasul bersabda:

تَزَوَّجُوا - تَنَاكَحُوا تَنَاسَلُوا - فَإِنِّي مُكَاثِرٌ - مُبَاهٍ - بِكُمُ الْأُمَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، حَتَّى بِالسِّقْطِ

"Menikahlah, agar kalian beranak pinak; karena aku akan membanggakan kalian terhadap seluruh bangsa lain pada Hari Kebangkitan, bahkan berkaitan dengan anak yang lahir mati." Dan beliau bersabda pula:

إِنَّ أَعْظَمَ النِّسَاءِ بَرَكَةً أَصْبَحُهُنَّ وُجُوهًا وَأَقَلُّهُنَّ مَهْرًا: أَيَسَرُهُنَّ مُؤْنَةً

"Wanita yang membawa berkah terbesar adalah mereka yang paling sedikit biaya nafkahnya, yang wajahnya paling rupawan, dan yang maharnya paling murah."

Pernikahan diperbolehkan bagi seluruh laki-laki dan perempuan, dan wajib bagi mereka yang tidak dapat berpantang dari apa yang haram, serta merupakan sunnah (yakni disahkan oleh tradisi Rasul) bagi mereka yang mampu menafkahi keluarga. Beberapa Syekh Sufi beranggapan pernikahan diinginkan sebagai sarana memadamkan nafsu, dan perolehan (nafkah) diinginkan sebagai sarana membebaskan pikiran dari kecemasan. Yang lain beranggapan bahwa objek pernikahan adalah prokreasi; karena, jika anak tersebut wafat sebelum ayahnya, ia akan memberikan syafaat baginya (di hadapan Allah), dan jika sang ayah wafat terlebih dahulu, sang anak akan tetap ada untuk mendoakannya.[176] Rasul bersabda: "Wanita dinikahi karena empat hal: kekayaan, kebangsawanan, kecantikan, dan agama. Hendaklah kalian mengambil yang beragama, karena, setelah Islam, tidak ada yang lebih menguntungkan bagi seorang pria selain istri yang beriman dan taat yang menyukakannya kapan pun ia memandangnya." Dan Rasul bersabda: "Setan bersama orang yang sendirian," karena Setan menghiasi nafsu dan menyajikannya pada pikiran mereka. Tidak ada pergaulan yang setara dalam rasa hormat dan keamanan selain pernikahan, ketika suami dan istri sejiwa serta cocok satu sama lain, dan tidak ada siksaan serta kecemasan yang begitu besar selain istri yang tidak sejiwa.

Oleh karena itu darwis niscaya haruslah, pertama-tama, mempertimbangkan apa yang ia lakukan dan membayangkan di dalam pikirannya keburukan dari melajang dan dari pernikahan, agar ia dapat memilih kondisi yang mana ia bisa lebih mudah mengatasi keburukannya. Keburukan dari melajang ada dua: (1) pengabaian

176 Di sini sebuah kisah diceritakan tentang Khalifah 'Umar, yang meminta Ummu Kultsum, cucu Nabi, dalam pernikahan dari ayahnya, 'Alí.

terhadap tradisi Kenabian, (2) pemupukan nafsu di dalam hati dan bahaya jatuh ke jalan yang haram. Keburukan dari pernikahan juga ada dua: (1) kesibukan pikiran dengan selain Allah, (2) gangguan tubuh demi kepentingan kesenangan sensual. Akar dari masalah ini terletak pada pengasingan diri dan pergaulan. Pernikahan adalah tepat bagi mereka yang lebih suka bergaul dengan umat manusia, dan hidup melajang adalah perhiasan bagi mereka yang mencari penarikan diri dari umat manusia. Rasul bersabda: “Pergilah: kaum penyendiri (*al-mufarridún*) telah mendahului kalian.”

Dan Ḥasan al-Baṣrí berkata: “Yang berbeban ringan akan selamat dan yang berbeban berat akan binasa.” Ibráhím al-Khawwáṣ meriwayatkan kisah berikut: “Aku pergi ke sebuah desa tertentu untuk mengunjungi seorang pria terhormat yang tinggal di sana. Ketika aku memasuki rumahnya aku melihat bahwa rumah itu bersih, laksana tempat ibadah seorang wali. Di dua sudutnya dua ceruk (*miḥráb*) telah dibuat; si lelaki tua sedang duduk di salah satunya, dan di ceruk yang lain seorang wanita tua sedang duduk, bersih dan bercahaya: keduanya telah menjadi lemah karena banyaknya pengabdian. Mereka menunjukkan sukacita besar atas kedatanganku, dan aku menetap bersama mereka selama tiga hari. Ketika aku hendak pergi aku bertanya kepada si lelaki tua, ‘Apa hubungan wanita suci ini denganmu?’ Ia menjawab, ‘Ia adalah sepupuku dan istriku.’ Aku berkata, ‘Selama tiga hari ini interaksi kalian satu sama lain sangatlah menyerupai interaksi orang asing.’ ‘Ya,’ katanya, ‘sudah seperti itu selama enam puluh lima tahun.’ Aku menanyakan penyebab hal ini kepadanya. Ia menjawab: ‘Ketika kami muda kami jatuh cinta, namun ayahnya tidak mau memberikannya kepadaku, karena ia telah menemukan kegemaran kami satu sama lain. Aku menanggung kesedihan ini untuk waktu yang lama, namun saat ayahnya wafat maka ayahku, yang merupakan pamannya, memberikan tangannya padaku. Pada malam pernikahan ia berkata kepadaku: “Engkau tahu kebahagiaan apa yang telah Allah anugerahkan kepada kita dengan mempertemukan kita dan menghilangkan seluruh rasa takut dari hati kita. Marilah kita oleh karena itu malam ini berpantang dari gairah sensual dan menginjak-injak keinginan kita serta menyembah Allah dalam rasa syukur atas kebahagiaan ini.” Aku berkata, “Itu baik.” Malam berikutnya ia menyuruhku melakukan hal yang sama. Pada malam ketiga aku berkata, “Sekarang kita telah bersyukur selama dua malam demi kepentinganmu; malam ini marilah kita menyembah Allah demi kepentinganku.” Enam puluh lima tahun telah berlalu semenjak saat itu, dan kami tidak pernah sekalipun bersentuhan satu sama lain, namun menghabiskan seluruh hidup kami dalam memberikan syukur atas kebahagiaan kami.’”

Oleh karena itu, ketika seorang darwis memilih pergaulan, sepatutnya ia membekali istrinya dengan makanan yang halal dan membayar maharnya dari harta yang halal, serta tidak memanjakan diri dalam kesenangan sensual selama kewajiban apa pun terhadap Allah, atau bagian apa pun dari perintah-perintah-Nya, belum terpenuhi. Dan ketika ia melaksanakan pengabdiannya dan hendak pergi tidur, biarlah ia berkata, sebagaimana dalam munajat rahasia kepada Allah: “Wahai

Tuhan Allah, Engkau telah mencampurkan nafsu dengan lempung Adam agar dunia ini berpenduduk, dan Engkau dalam pengetahuan-Mu telah menghendaki agar aku melakukan persetubuhan ini. Jadikanlah hal ini demi dua hal: pertama, untuk menjaga apa yang haram melalui sarana apa yang halal; dan kedua, anugerahkanlah kepadaku seorang anak, yang saleh dan diterima, bukan anak yang akan menyimpangkan pikiranku dari-Mu." Diriwayatkan bahwa seorang putra lahir bagi Sahl bin 'Abdalláh al-Tustarí. Kapan pun si anak meminta makanan kepada ibunya, sang ibu terbiasa menyuruhnya meminta kepada Allah, dan selagi ia pergi ke ceruk (*miḥráb*) serta membungkukkan diri dalam doa, sang ibu secara rahasia memberikan apa yang ia inginkan, tanpa membiarkan si anak tahu bahwa ibunya yang telah memberikannya kepadanya. Dengan demikian ia tumbuh terbiasa untuk berbalik kepada Allah. Suatu hari ia kembali dari sekolah ketika ibunya sedang tidak ada, dan membungkukkan diri dalam doa. Allah menyebabkan apa yang ia cari muncul di hadapannya. Ketika ibunya masuk sang ibu bertanya, "Dari mana engkau mendapatkan ini?" Ia menjawab, "Dari tempat dari mana ia selalu datang."

Praktik dari sebuah aturan hidup Kenabian tidak boleh menuntun darwis untuk mencari kekayaan duniawi dan keuntungan haram atau menyita hatinya, karena darwis hancur oleh hancurnya hatinya, sebagaimana orang kaya hancur oleh hancurnya rumah dan perabotannya; namun orang kaya dapat memperbaiki kerugiannya, sementara darwis tidak bisa. Di zaman kita adalah mustahil bagi siapa pun untuk memiliki istri yang cocok, yang kebutuhannya tidak berlebihan dan tuntutannya tidak masuk akal. Oleh karena itu banyak orang telah mengadopsi hidup melajang dan mematuhi Tradisi Kenabian: "Sebaik-baik manusia di akhir zaman adalah mereka yang ringan punggungnya," yakni yang tidak memiliki istri maupun anak. Merupakan opini konsensus dari para Syekh sekte ini bahwa Sufi yang terbaik dan paling mulia adalah kaum lajang, jika hati mereka tidak terkontaminasi dan jika tabiat mereka tidak condong pada dosa dan nafsu.

Orang awam, dalam memuaskan nafsu mereka, memohon pada ucapan Rasul, bahwa tiga hal yang beliau cintai di dunia adalah wewangian, wanita, dan salat, serta berargumen bahwa sejauh beliau mencintai wanita maka pernikahan niscaya lebih utama daripada hidup melajang. Aku menjawab: "Rasul juga bersabda bahwa beliau memiliki dua perdagangan, yakni kefakiran (*faqr*) dan mujahadah spiritual (*jihád*): mengapa, kalau begitu, kalian menjauhi hal-hal ini? Jika beliau mencintai hal itu (yakni pernikahan), hal ini (yakni hidup melajang) adalah perdagangannya. Keinginan kalian memiliki kecenderungan yang lebih besar pada yang pertama, namun adalah absurd, atas dasar itu, untuk mengatakan bahwa beliau mencintai apa yang kalian inginkan. Siapa pun yang mengikuti keinginannya selama lima puluh tahun dan menduga bahwa ia sedang mengikuti praktik Rasul maka ia berada dalam kesalahan besar." Seorang wanita adalah penyebab dari malapetaka pertama yang menimpa Adam di Surga, dan juga dari pertengkaran pertama yang terjadi di dunia ini, yakni pertengkaran Habil dan Qabil. Seorang wanita adalah penyebab dari hukuman yang ditimpakan pada dua malaikat (Harut dan Marut); dan hingga

hari ini seluruh kerusakan, baik duniawi maupun agama telah disebabkan oleh wanita. Setelah Allah menjagaku selama sebelas tahun dari bahaya pernikahan, telah menjadi takdirku untuk jatuh cinta pada deskripsi seorang wanita yang belum pernah aku lihat, dan selama setahun penuh gairahku begitu menyerapku sehingga agamaku nyaris hancur, sampai akhirnya Allah dalam kemurahan-Nya memberikan perlindungan pada hatiku yang malang dan dengan rahmat-Nya membebaskanku.

Singkatnya, Tasawuf didirikan di atas hidup melajang; masuknya pernikahan membawa sebuah perubahan. Tidak ada nyala nafsu yang tidak dapat dipadamkan melalui upaya yang gigih, karena, apa pun maksiat yang terpancar dari dirimu sendiri, engkau memiliki instrumen yang akan menghilangkannya: orang lain tidaklah niscaya bagi tujuan tersebut. Sekarang penghilangan nafsu dapat dilakukan oleh dua hal, yang satu melibatkan paksanaan diri (*takalluf*) sementara yang lainnya terletak di luar lingkup tindakan manusia dan mujahadah. Yang pertama adalah lapar, yang terakhir adalah rasa takut yang meresahkan atau sebuah cinta sejati, yang terkumpul oleh terpencarnya pikiran-pikiran (sensual): sebuah cinta yang meluaskan kekuasaannya di atas berbagai bagian tubuh dan menanggalkan seluruh indra dari kualitas sensualnya. Aḥmad Ḥammádí dari Sarakhs, yang pergi ke Transoksania dan menetap di sana, adalah seorang pria yang terhormat. Saat ditanya apakah ia berkeinginan untuk menikah, ia menjawab: “Tidak, karena aku antara absen dari diriku sendiri atau hadir bersama diriku sendiri: ketika aku absen, aku tidak memiliki kesadaran akan dua dunia; dan ketika aku hadir, aku menjaga jiwa rendahku sedemikian rupa sehingga ketika ia mendapatkan setangkup roti ia berpikir bahwa ia telah mendapatkan seribu bidadari. Merupakan hal besar untuk menyita pikiran: biarlah ia cemas akan apa pun yang engkau kehendaki.” Yang lain, lagi-lagi, menyarankan agar kedua kondisi (pernikahan atau hidup melajang) tidak dipandang dengan praduga tertentu, agar kita dapat melihat apa yang akan dimunculkan oleh ketetapan providensi Ilahi: jika melajang adalah nasib kita, kita harus berjuang untuk suci, dan jika pernikahan adalah takdir kita, kita harus mematuhi tradisi Rasul dan berjuang untuk membersihkan hati kita (dari kecemasan duniawi).

Ketika Allah menetapkan hidup melajang bagi seorang manusia, maka melajangnya itu sepatutnya laksana Yusuf, yang meskipun beliau mampu memuaskan keinginannya terhadap Zulaykhá, beliau berpaling darinya dan menyibukkan diri dengan menundukkan gairahnya serta mempertimbangkan maksiat dari jiwa rendahnya pada saat ketika Zulaykhá sedang berduaan dengannya. Dan jika Allah menetapkan pernikahan bagi seorang manusia, maka pernikahannya sepatutnya laksana Ibrahim, yang dikarenakan keyakinan mutlaknya kepada Allah beliau menyampingkan seluruh kepedulian terhadap istrinya; dan ketika Sarah menjadi cemburu beliau mengambil Hajar dan membawanya ke lembah tandus serta menyerahkannya pada penjagaan Allah. Oleh karena itu, seorang manusia tidaklah hancur oleh pernikahan atau oleh hidup melajang, namun keburukan itu terdiri dari menegaskan kehendak seseorang dan dalam menyerah pada keinginan-

keinginannya. Pria yang menikah sepatutnya mematuhi aturan-aturan berikut. Ia tidak boleh membiarkan satu pun amal ibadah tidak terlaksana, atau membiarkan "kondisi" apa pun hilang atau "waktu" apa pun terbuang. Ia sepatutnya bersikap baik terhadap istrinya dan harus menyediakan nafkah yang halal baginya, dan ia tidak boleh mencari muka pada para tiran serta penguasa dengan objek memenuhi nafkahnya. Ia sepatutnya berperilaku demikian, agar jika seorang anak lahir, ia bisa menjadi sebagaimana mestinya. Sebuah kisah masyhur diceritakan tentang Aḥmad bin Ḥarb dari Níshápúr, bahwa suatu hari, saat beliau sedang duduk bersama para kepala dan bangsawan Níshápúr yang datang untuk memberikan penghormatan kepadanya, putranya memasuki ruangan dalam keadaan mabuk, memainkan gitar, dan bernyanyi, serta melintas dengan angkuh tanpa mempedulikan mereka. Aḥmad, dengan menyadari bahwa mereka merasa malu, berkata: "Ada apa?" Mereka menjawab: "Kami malu bahwa pemuda ini melintas di depanmu dalam kondisi semacam itu." Aḥmad berkata: "Ia dapat dimaafkan.

Suatu malam istriku dan aku menyantap beberapa makanan yang dibawakan kepada kami dari rumah tetangga. Pada malam yang sama putra ini dikandung, dan kami tertidur serta membiarkan pengabdian kami pergi begitu saja. Keesokan paginya kami menanyakan kepada tetangga kami mengenai sumber makanan yang telah ia kirimkan kepada kami, dan kami mendapati bahwa makanan itu berasal dari sebuah pesta pernikahan di rumah seorang pejabat pemerintah." Aturan-aturan berikut sepatutnya dipatuhi oleh orang yang melajang. Ia tidak boleh melihat apa yang tidak pantas untuk dilihat atau memikirkan apa yang tidak pantas untuk dipikirkan, dan ia harus memadamkan api nafsu dengan lapar serta menjaga hatinya dari dunia ini dan dari kesibukan dengan fenomena, dan ia tidak boleh menyebut keinginan jiwa rendahnya sebagai "ilmu" atau "ilham", dan ia tidak boleh menjadikan tipu daya (*bu 'l-'ajabí*) Setan sebagai dalih (untuk dosa). Jika ia bertindak demikian maka ia akan disetujui dalam Tasawuf.

BAB XXIV
PENYINGKAPAN HIJAB KESEPULUH

FRASEOLOGI PARA SUFI DAN DEFINISI DARI ISTILAH-ISTILAH SERTA HAKIKAT IDE-IDE YANG DIMAKSUDKAN

Mereka yang dipekerjakan dalam setiap keahlian dan bisnis, saat mendiskusikan misteri-misterinya satu sama lain, menggunakan kata-kata dan ekspresi tertentu yang maknanya hanya diketahui oleh mereka sendiri. Ekspresi-ekspresi tersebut diciptakan untuk tujuan ganda: pertama, demi mempermudah pemahaman akan kesulitan-kesulitan dan membawanya lebih dekat ke pemahaman pemula; dan kedua, demi menyembunyikan misteri-misteri sains tersebut dari orang yang tidak diinisiasi. Kaum Sufi juga memiliki istilah-istilah teknis demi tujuan mengekspresikan materi diskursus mereka dan agar mereka dapat mengungkapkan atau menyamarkan maknanya sesuka hati mereka. Aku kini akan menjelaskan beberapa dari istilah-istilah ini dan membedakan signifikasi yang dipautkan pada berbagai pasangan kata.

ḤÁL DAN WAQT

Waqt (waktu) adalah sebuah istilah yang akrab bagi kaum Sufi, dan mengenainya banyak hal telah dikatakan oleh para Syekh, namun tujuanku adalah untuk menegakkan kebenaran, bukan memberikan penjelasan panjang lebar. Waqt adalah sesuatu yang dengannya seseorang menjadi independen dari masa lalu dan masa depan, sebagaimana, sebagai contoh, ketika sebuah pengaruh dari Allah turun ke dalam jiwanya dan menjadikan hatinya terkumpul (*mujtami'*), ia tidak memiliki ingatan akan masa lalu dan tidak ada pikiran tentang apa yang belum datang. Seluruh orang gagal dalam hal ini, dan tidak tahu seperti apa masa lalu kita atau akan seperti apa masa depan kita, kecuali para pemilik waqt, yang berkata: "Pengetahuan kita tidak dapat menangkap masa depan dan masa lalu, dan kita bahagia bersama Allah di masa sekarang (*andar waqt*). Jika kita menyibukkan diri dengan esok hari, atau membiarkan pikiran tentangnya memasuki benak kita, niscaya

kita akan terhijab (dari Allah), dan sebuah hijab adalah distraksi (*parágandagí*) yang besar." Adalah absurd untuk memikirkan hal yang tidak terjangkau. Demikianlah Abú Sa'íd al-Kharráz berkata: "Janganlah menyibukkan waktumu yang berharga kecuali dengan hal yang paling berharga dari segala sesuatu, dan hal yang paling berharga dari perkara manusia adalah kondisi kesibukan di antara masa lalu dan masa depan." Dan Rasul bersabda: "Aku memiliki sebuah waktu (*waqt*) bersama Allah, yang di dalamnya tidak ada malaikat kerubim maupun nabi mana pun yang menandingiku," yang artinya, "di mana delapan belas ribu alam tidak terlintas dalam pikiranku dan tidak memiliki nilai di mataku." Oleh karena itu, pada malam Mikraj, ketika kerajaan bumi dan langit terbentang di hadapannya dengan segala keindahannya, beliau tidak melihat pada sesuatu pun (QS. an-Najm: 17), karena al-Muṣṭafá adalah mulia (*'azíz*), dan yang mulia tidak akan terserap kecuali oleh apa yang mulia. "Waktu-waktu" (*awqát*) dari penganut Tauhid ada dua: satu dalam kondisi kehilangan (*faqd*) dan satu dalam kondisi perolehan (*wajd*), satu di tempat persatuan dan satu di tempat perpisahan. Pada kedua waktu tersebut ia dikuasai (*maqhúr*), karena baik persatuan maupun perpisahannya dilakukan oleh Allah tanpa adanya kehendak atau perolehan di pihaknya yang memungkinkan untuk menyematkan atribut apa pun padanya.

Ketika kekuatan kehendak seseorang terputus darinya, apa pun yang ia lakukan atau alami adalah hasil dari "waktu" (*waqt*). Diriwayatkan bahwa Junayd berkata: "Aku melihat seorang darwis di padang pasir, duduk di bawah pohon mimosa di tempat yang keras dan tidak nyaman, dan aku bertanya kepadanya apa yang membuatnya duduk di sana begitu diam. Ia menjawab: 'Aku memiliki sebuah "waktu" dan kehilangannya di sini; sekarang aku sedang duduk dan berduka.' Aku menanyakan sudah berapa lama ia berada di sana. Ia menjawab: 'Dua belas tahun. Tidakkah sang Syekh mau memanjatkan doa (*himmatí kunad*) atas namaku, agar barangkali aku dapat menemukan "waktuku" kembali?' Aku meninggalkannya," kata Junayd, "dan melaksanakan haji serta berdoa untuknya. Doaku dikabulkan. Sekembalinya aku mendapatinya duduk di tempat yang sama. 'Mengapa,' kataku, 'engkau tidak pergi dari sini, sejauh engkau telah mendapatkan keinginanmu?' Ia menjawab: 'Wahai Syekh, aku menetapkan diriku di tempat kehampaan ini di mana aku kehilangan modalku: apakah benar bahwa aku harus meninggalkan tempat di mana aku telah menemukan modalku sekali lagi dan di mana aku menikmati pergaulan dengan Allah? Biarlah sang Syekh pergi dengan damai, karena aku akan mencampurkan debuku dengan debu tempat ini, agar aku dapat bangkit pada hari Kebangkitan dari debu ini yang merupakan tempat tinggal kenikmatanku.'"

Tidak ada manusia yang dapat mencapai realitas "waktu" dengan mengerahkan pilihannya, karena "waktu" adalah sesuatu yang tidak masuk dalam lingkup perolehan manusia sehingga ia dapat didapatkan melalui upaya, tidak pula ia dijual di pasar sehingga siapa pun dapat memberikan nyawanya sebagai imbalan untuknya, dan kehendak tidak memiliki kekuatan baik untuk menarik maupun menolaknya. Para Syekh telah berkata, "Waktu adalah pedang yang tajam," karena

karakteristik dari sebuah pedang adalah memotong, dan "waktu" memotong akar masa depan dan masa lalu, serta menghapus kepedulian akan hari kemarin dan esok hari dari hati. Pedang adalah kawan yang berbahaya: ia antara menjadikan tuannya seorang raja atau membinasakannya. Meskipun seseorang memberikan penghormatan kepada pedang dan membawanya di atas bahunya sendiri selama seribu tahun, pada saat memotong ia tidak mendiskriminasi antara leher tuannya dan leher orang lain. Kekerasan (*qahr*) adalah karakteristiknya, dan kekerasan tidak akan pergi darinya atas keinginan tuannya.

Ḥál (kondisi/keadaan) adalah apa yang turun ke atas "waktu" (*waqt*) dan menghiasinya, sebagaimana ruh menghiasi tubuh. Waqt memiliki kebutuhan akan ḥál, karena waqt diperindah oleh ḥál dan menetap melaluinya. Ketika pemilik waqt sampai pada kepemilikan ḥál, ia tidak lagi tunduk pada perubahan dan dijadikan teguh (*mustaqím*) dalam kondisinya; karena, ketika ia memiliki waqt tanpa ḥál, ia mungkin kehilangannya, namun ketika ḥál terpaut pada dirinya, seluruh kondisinya (*rúzgár*) menjadi waqt, dan hal itu tidak dapat hilang: apa yang tampak sebagai datang dan pergi (*ámad shud*) sebenarnya adalah hasil dari menjadi dan manifestasi (*takawwun ú ẓuhúr*), sebagaimana sebelum ini, waqt turun pada ia yang memilikinya. Ia yang berada dalam kondisi menjadi (*mutakawwin*) mungkin saja lalai, dan pada ia yang lalai tersebut ḥál turun dan waqt dijadikan stabil (*mutamakkin*); karena pemilik waqt mungkin menjadi lalai, namun pemilik ḥál tidaklah mungkin demikian. Lidah dari pemilik ḥál diam mengenai ḥál-nya, namun tindakannya memproklamasikan realitas dari ḥál-nya tersebut.

Oleh karena itu pembimbing spiritual itu berkata: "Menanyakan tentang ḥál adalah absurd," karena ḥál adalah pemusnahan ucapan (*maqál*). Sang Guru Abú 'Alí al-Daqqáq berkata: "Jika ada sukacita atau duka di dunia ini atau akhirat nanti, bagian dari waqt adalah (perasaan) itu yang di dalamnya engkau berada." Namun ḥál tidaklah seperti ini; ketika ḥál datang pada seorang manusia dari Allah, ia mengusir seluruh perasaan tersebut dari hatinya. Demikianlah Yakub adalah seorang pemilik waqt: adakalanya ia dibutakan oleh perpisahan, adakalanya ia dipulihkan penglihatannya oleh persatuan, adakalanya ia berduka dan meratap, adakalanya ia tenang dan bersukacita. Namun Ibrahim adalah seorang pemilik ḥál: ia tidak sadar akan perpisahan sehingga ia harus tertimpa kesedihan, tidak pula akan persatuan sehingga ia harus dipenuhi sukacita. Matahari dan bulan serta bintang-bintang berkontribusi pada ḥál-nya, namun ia, selagi memandang, bersifat independen dari mereka: apa pun yang ia lihat, ia hanya melihat Allah, dan ia berkata: "Aku tidak suka kepada yang terbenam" (QS. al-An'am: 76).

Oleh karena itu, dunia terkadang menjadi neraka bagi pemilik waqt, karena ia sedang berkontemplasi pada keabsenan (*ghaybat*) dan hatinya menderita oleh kehilangan kekasihnya; dan terkadang hatinya laksana Surga dalam keberkahan kontemplasi, dan setiap saat membawakan baginya sebuah anugerah serta pesan gembira dari Allah. Di sisi lain, tidak ada bedanya bagi pemilik ḥál apakah ia terhijab oleh penderitaan atau tersingkap hijabnya oleh kebahagiaan; karena ia selalu

berada di tempat penglihatan yang nyata (*‘iyán*). Ḥál adalah atribut dari objek yang diinginkan (*murád*), sementara waqt adalah peringkat dari sang pencari (*muríd*). Yang terakhir bersama dirinya sendiri dalam kesenangan waqt, yang terdahulu bersama Allah dalam kenikmatan ḥál. Betapa jauh terpisah kedua derajat tersebut!

MAQÁM DAN TAMKÍN, SERTA PERBEDAAN DI ANTARA KEDUANYA

Maqám (stasiun) menunjukkan ketekunan sang pencari dalam memenuhi kewajiban-kewajibannya terhadap objek pencariannya dengan pengerahan tenaga yang sungguh-sungguh dan niat yang tanpa cacat. Setiap orang yang menginginkan Allah memiliki sebuah stasiun (*maqám*), yang mana di awal pencariannya merupakan sarana yang dengannya ia mencari Allah. Meskipun sang pencari memperoleh beberapa manfaat dari setiap stasiun yang ia lalui, ia akhirnya beristirahat di satu stasiun, karena sebuah stasiun dan pencarian terhadapnya melibatkan rekayasa dan rancangan (*tarkíb ú ḥíla*), bukan perilaku dan praktik (*rawish ú mu‘ámalat*). Allah telah berfirman:

وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ

“Tiada seorang pun di antara kami (malaikat) melainkan mempunyai kedudukan (maqám) yang tertentu” (as-Saffat: 164).

Stasiun Adam adalah tobat (*tawbat*), Nuh adalah pelepasan diri (*zuhd*), Ibrahim adalah kepasrahan (*taslím*), Musa adalah konversi (*inábat*), Daud adalah kesedihan (*ḥuzn*), Yesus adalah harapan (*rajá*), Yahya (Pembaptis) adalah rasa takut (*khawf*), dan stasiun Rasul kita adalah pujian (*dhikr*). Mereka menarik sesuatu dari sumber-sumber lain yang mereka tempati, namun masing-masing dari mereka akhirnya kembali ke stasiun aslinya. Dalam mendiskusikan doktrin kaum Muḥásibí, aku memberikan penjelasan parsial mengenai stasiun-stasiun dan membedakan antara ḥál dan maqám. Di sini, bagaimanapun, niscaya untuk memberikan beberapa catatan lebih lanjut mengenai subjek ini. Engkau harus mengetahui bahwa Jalan menuju Allah ada tiga macam: (1) maqám, (2) ḥál, (3) tamkín. Allah mengutus seluruh nabi untuk menjelaskan Jalan tersebut dan untuk menguraikan prinsip dari berbagai stasiun yang berbeda. Seratus dua puluh empat ribu rasul, dan sedikit lebih banyak dari jumlah itu, datang dengan jumlah stasiun yang sama banyaknya. Pada kedatangan Rasul kita, sebuah ḥál muncul bagi mereka di setiap stasiun dan mencapai puncak di mana seluruh perolehan manusia ditinggalkan, sampai agama dijadikan sempurna bagi manusia, sebagaimana Allah berfirman:

ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى

“Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku” (QS. al-Maidah: 3); kemudian muncullah tamkín (ketetapan) dari mereka yang tetap teguh; namun jika aku harus menyebutkan setiap ḥál dan menjelaskan setiap maqám, niscaya tujuanku akan gagal.

Tamkín menunjukkan persemayaman para pakar spiritual di kediaman kesempurnaan dan di tingkat tertinggi. Mereka yang berada di stasiun-stasiun

dapat berlalu dari stasiun mereka, namun mustahil untuk berlalu melampaui tingkat tamkín, karena maqám adalah tingkat bagi para pemula, sedangkan tamkín adalah tempat istirahat para pakar, dan maqámát (stasiun-stasiun) adalah tahapan-tahapan di jalan, sedangkan tamkín adalah istirahat di dalam tempat suci.

Para wali Allah absen (dari diri mereka) di jalan tersebut dan merupakan orang asing (bagi diri mereka) di tahapan-tahapan itu: hati mereka berada dalam hadirat (Allah), dan di dalam hadirat tersebut setiap instrumen adalah buruk dan setiap alat adalah (simbol dari) keabsenan (dari Allah) serta kelemahan. Di zaman Jahiliyah para penyair terbiasa memuji manusia atas perbuatan-perbuatan mulia, namun mereka tidak melantunkan panegirik mereka sampai beberapa waktu berlalu. Ketika seorang penyair datang ke hadirat orang yang ia puji, ia terbiasa menghunus pedangnya dan menyembelih untanya lalu kemudian mematahkan pedangnya, seolah-olah berkata: "Aku memerlukan seekor unta untuk membawaku dari jarak yang jauh ke hadiratmu, dan sebuah pedang untuk memukul mundur para pendengki yang akan menghalangiku dari memberikan penghormatan kepadamu: sekarang karena aku telah mencapaimu, aku membunuh untaku, karena aku tidak akan pernah pergi darimu lagi; dan aku mematahkan pedangku, karena aku tidak akan membiarkan dalam pikiranku pemikiran tentang terputus dari istanamu." Kemudian, setelah beberapa hari, ia terbiasa melantunkan puisinya. Demikian pula, ketika Musa mencapai tamkín, Allah memerintahkannya untuk menanggalkan sepatunya dan membuang tongkatnya (QS. Thaha: 12), di mana benda-benda tersebut adalah perlengkapan perjalanan dan Musa sedang berada dalam hadirat Allah.

Awal dari cinta adalah pencarian, namun akhirnya adalah peristirahatan: air mengalir di dasar sungai, namun ketika ia mencapai samudra maka ia berhenti mengalir dan berubah rasanya, sehingga mereka yang menginginkan air menghindarinya, namun mereka yang menginginkan mutiara membaktikan diri mereka pada kematian dan mengikatkan pemberat pencarian pada kaki mereka lalu terjun langsung ke dalam laut, agar mereka antara mendapatkan mutiara yang tersembunyi atau kehilangan nyawa mereka yang berharga. Dan salah seorang Syekh berkata: "Tamkín adalah penghilangan *talwín*." *Talwín* juga merupakan istilah teknis kaum Sufi, dan berkaitan erat maknanya dengan tamkín, sebagaimana ḥál terhubung dengan maqám. Signifikasi dari *talwín* adalah perubahan dan keberpalingan dari satu kondisi ke kondisi lainnya, dan ucapan yang disebutkan di atas bermakna bahwa ia yang tetap teguh (*mutamakkin*) tidaklah ragu-ragu (*mutaraddid*), karena ia telah membawa segala miliknya ke hadirat Allah dan telah menghapus setiap pikiran tentang selain Allah dari pikirannya, sehingga tidak ada tindakan yang melintas padanya yang mengubah predikamen lahiriahnya dan tidak ada kondisi yang mengubah predikamen batiniahnya. Demikianlah Musa tunduk pada *talwín*: beliau jatuh pingsan (QS. al-A'raf: 143) ketika Allah menyingkapkan kemuliaan-Nya ke Gunung Sinai; namun Muhammad tetap teguh: beliau tidak mengalami perubahan, meskipun beliau berada dalam penyingkapan kemuliaan

yang sangat nyata dari Mekkah hingga jarak dua ujung busur panah dari Allah; dan inilah tingkat tertinggi. Kini tamkín ada dua macam—satu merujuk pada pengaruh dominan dari Allah (*sháhid-i ḥaqq*), dan yang lainnya merujuk pada pengaruh dominan dari diri sendiri (*sháhid-i khud*). Ia yang tamkín-nya dari jenis yang terakhir maka atribut-atributnya tetap bertahan tanpa cacat, namun ia yang tamkín-nya dari jenis yang terdahulu maka ia tidak memiliki atribut; dan istilah-istilah penghapusan (*maḥw*), kesadaran (*ṣaḥw*), pencapaian (*laḥq*), penghancuran (*maḥq*),[177] fana (*faná*), baka (*baqá*), wujud (*wujúd*), dan ketiadaan (*‘adam*) tidaklah secara tepat diterapkan pada seseorang yang atributnya telah fana, karena sebuah subjek niscaya diperlukan untuk pemeliharaan kualitas-kualitas ini, dan ketika subjek tersebut terserap (*mustaghriq*) maka ia kehilangan kapasitas untuk memeliharanya.

MUḤÁDHARAT DAN MUKÁSHAFAT, SERTA PERBEDAAN DI ANTARA KEDUANYA

Muḥádharat menunjukkan kehadiran hati dalam kehalusan demonstrasi (*bayán*), sementara mukáshafat menunjukkan kehadiran ruh (*sirr*) dalam ranah penglihatan yang nyata (*‘iyán*). Muḥádharat merujuk pada bukti-bukti dari tanda-tanda Allah (*áyát*), dan mukáshafat pada bukti-bukti kontemplasi (*musháhadát*). Tanda dari muḥádharat adalah meditasi terus-menerus atas tanda-tanda Allah, sementara tanda dari mukáshafat adalah kebingungan terus-menerus atas keagungan Allah yang tak terbatas. Terdapat perbedaan antara ia yang bermeditasi atas tindakan-tindakan Ilahi dengan ia yang bingung atas keagungan Ilahi: yang satu adalah pengikut persahabatan, yang lain adalah kawan dari cinta. Ketika Sang Sahabat Allah (Ibrahim) memandang kerajaan langit dan bermeditasi atas realitas eksistensinya, hatinya dijadikan “hadir” (*ḥádhir*) karenanya: melalui menyaksikan tindakan tersebut beliau menjadi pencari Sang Pelaku; “hadirat”-nya (*ḥudhúr*) menjadikan tindakan tersebut sebagai bukti dari Sang Pelaku, dan dalam makrifat yang sempurna beliau berseru:

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

“Sesungguhnya aku hadapkan wajahku dengan iman yang benar kepada Tuhan yang menciptakan langit dan bumi” (QS. al-An’am: 79). Namun ketika Sang Kekasih Allah (Muhammad) dihantarkan ke Langit beliau memejamkan matanya dari penglihatan terhadap segala sesuatu; beliau tidak melihat baik tindakan Allah maupun makhluk ciptaan tidak pula dirinya sendiri, melainkan Sang Pelaku disingkapkan kepadanya, dan dalam penyingkapan (*kashf*) tersebut keinginannya bertambah: sia-sia beliau mencari visi, kedekatan, persatuan; sebanding dengan ketersucian (*tanzíh*) Sang Kekasihnya (dari seluruh konsepsi semacam itu) menjadi lebih manifes baginya maka semakin bertambah pula keinginannya; beliau tidak bisa berbalik kembali tidak pula maju ke depan, karenanya beliau jatuh ke dalam kebingungan. Di mana terdapat persahabatan, kebingungan tampak sebagai kekufuran, namun di mana

177 *Maḥq* menandakan kefanaan wujud seorang manusia di dalam esensi Allah, sementara *maḥw* menandakan kefanaan tindakan-tindakannya di dalam tindakan Allah (Jurjání, *Ta‘rífát*).

terdapat cinta, persatuan adalah politeisme, dan kebingungan menjadi satu-satunya sumber daya, karena dalam persahabatan objek kebingungan adalah wujud (*hastí*), dan kebingungan semacam itu adalah politeisme, namun dalam cinta objek kebingungan adalah tabiat dan kualitas (*chigúnagí*), dan kebingungan ini adalah Tauhid (*tawḥíd*). Dalam pengertian ini Shiblí selalu terbiasa berkata: "Wahai Pemandu dari yang bingung, tambahlah kebingunganku!" karena dalam kontemplasi (kepada Allah) maka semakin besar kebingungan seseorang maka semakin tinggi derajatnya. Kisah mengenai Abú Sa'íd al-Kharráz dan Ibráhím bin Sa'd al-'Alawí[178] telah masyhur—bagaimana mereka melihat seorang wali Allah di pantai dan bertanya kepadanya "Apakah Jalan menuju Allah?" dan bagaimana ia menjawab bahwa ada dua jalan menuju Allah, satu bagi orang awam dan satu bagi kaum pilihan. Ketika mereka berkeinginan agar ia menjelaskan hal ini ia berkata: "Jalan orang awam adalah jalan yang sedang kalian tempuh: kalian menerima karena suatu sebab dan kalian menolak karena suatu sebab; namun jalan kaum pilihan adalah hanya melihat Sang Penyebab, dan tidak melihat sebabnya." Makna sejati dari anekdot-anekdot ini telah dipaparkan sebelumnya.

QABDH DAN BASṬ, SERTA PERBEDAAN DI ANTARA KEDUANYA

Qabdh (penyempitan/kontraksi) dan basṭ (pelapangan/ekspansi) adalah dua kondisi involunter yang tidak dapat dipicu oleh tindakan manusia apa pun atau dihilangkan oleh upaya manusia mana pun. Allah telah berfirman: "Allah menyempitkan dan melapangkan" (QS. al-Baqarah: 245). Qabdh menunjukkan penyempitan hati dalam kondisi terhijab (*ḥijáb*), dan basṭ menunjukkan pelapangan hati dalam kondisi penyingkapan (*kashf*). Kedua kondisi tersebut memancar dari Allah tanpa upaya dari pihak Manusia. Qabdh dari kaum gnostik adalah laksana rasa takut dari para pemula, dan basṭ dari kaum gnostik adalah laksana harapan dari para pemula. Inilah pengertian di mana kaum Sufi menggunakan istilah qabdh dan basṭ. Beberapa Syekh beranggapan bahwa qabdh lebih tinggi derajatnya daripada basṭ, karena dua alasan: (1) ia disebutkan sebelum basṭ di dalam Al-Qur'an, (2) qabdh melibatkan pelarutan dan penekanan, sedangkan basṭ melibatkan nutrisi dan karunia: niscaya lebih baik untuk melarutkan kemanusiaan seseorang dan menekan jiwa rendahnya daripada memupuk dan memanjakannya, sejauh mereka adalah hijab terbesar (antara Manusia dan Allah).

Yang lain, sebaliknya, beranggapan bahwa basṭ lebih utama daripada qabdh. Faktanya, kata mereka, bahwa qabdh disebutkan sebelum basṭ di dalam Al-Qur'an menunjukkan keutamaan basṭ, karena bangsa Arab terbiasa menyebutkan di urutan pertama hal yang lebih rendah jasanya, misal Allah berfirman:

فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ ۚ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ ۚ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ اللَّهِ

"Lalu di antara mereka ada yang menzalimi diri mereka sendiri dan di antara mereka ada yang pertengahan dan di antara mereka ada (pula) yang lebih dahulu berbuat

178 *Nafaḥát*, No. 15.

kebaikan dengan izin Allah" (QS. Fatir: 32). Terlebih lagi, mereka berargumen bahwa dalam basṭ terdapat sukacita dan dalam qabdh terdapat duka; kaum gnostik merasakan sukacita hanya dalam persatuan dengan objek pengetahuan, dan duka hanya dalam perpisahan dari objek keinginan, oleh karena itu istirahat di kediaman persatuan lebih baik daripada istirahat di kediaman perpisahan. Syekhku terbiasa berkata bahwa baik qabdh maupun basṭ adalah hasil dari satu pengaruh spiritual, yang turun dari Allah kepada Manusia, dan antara memenuhi hati dengan sukacita dan menundukkan jiwa rendah atau menundukkan hati dan memenuhi jiwa rendah dengan sukacita; dalam kasus yang terakhir penyempitan (*qabdh*) hati adalah pelapangan (*basṭ*) jiwa rendah, dan dalam kasus yang terdahulu pelapangan hati adalah penyempitan jiwa rendah. Ia yang menafsirkan masalah ini secara berbeda berarti membuang-buang napasnya saja.

Maka Báyazíd berkata: "Penyempitan hati terdiri dari pelapangan jiwa, dan pelapangan hati dalam penyempitan jiwa." Jiwa yang menyempit dijaga dari cedera, dan hati yang melapang ditahan dari jatuh ke dalam cacat, karena kecemburuan adalah hukum dalam cinta, dan penyempitan adalah tanda dari kecemburuan Allah; dan niscaya para pecinta harus saling menegur satu sama lain, dan pelapangan adalah tanda dari teguran timbal balik. Merupakan tradisi yang masyhur bahwa Yahya menangis semenjak ia dilahirkan, sementara Yesus tersenyum semenjak ia dilahirkan, karena Yahya berada dalam penyempitan dan Yesus dalam pelapangan. Ketika mereka bertemu Yahya terbiasa berkata, "Wahai Yesus, tidakkah engkau memiliki rasa takut akan terputus (dari Allah)?" dan Yesus terbiasa berkata, "Wahai Yahya, tidakkah engkau memiliki harapan akan rahmat Allah? Baik tangisanmu maupun senyumku tidak akan mengubah ketetapan abadi Allah."

UNS DAN HAYBAT, SERTA PERBEDAAN DI ANTARA KEDUANYA

Uns (keintiman) dan haybat (kedahsyatan/wibawa) adalah dua kondisi dari para darwis yang menempuh perjalanan di Jalan menuju Allah. Ketika Allah memanifestasikan kemuliaan-Nya ke hati seseorang sehingga keagungan-Nya (*jalál*) mendominasi, ia merasakan kedahsyatan (*haybat*), namun ketika keindahan Allah (*jamál*) mendominasi ia merasakan keintiman (*uns*): mereka yang merasakan kedahsyatan tertimpa kepedihan, sementara mereka yang merasakan keintiman bersukacita. Terdapat perbedaan antara ia yang dihanguskan oleh keagungan-Nya dalam api cinta dengan ia yang diterangi oleh keindahan-Nya dalam cahaya kontemplasi. Beberapa Syekh telah berkata bahwa haybat adalah derajat kaum gnostik dan uns adalah derajat para pemula, karena semakin jauh seseorang telah maju dalam hadirat Allah dan dalam menanggalkan atribut-atribut dari-Nya maka semakin hatinya diliputi oleh kedahsyatan dan semakin ia enggan terhadap keintiman, karena seseorang menjadi intim dengan mereka yang sejenis dengannya, dan keintiman dengan Allah tidaklah terpikirkan, sejauh tidak ada homogenitas atau kemiripan yang mungkin eksis antara Allah dan Manusia. Jika keintiman itu mungkin, ia mungkin hanya dengan pujian (*dhikr*) terhadap-Nya, yang mana hal itu

merupakan sesuatu yang berbeda dari Diri-Nya sendiri, karena hal itu adalah atribut Manusia; dan dalam cinta, merasa puas dengan yang lain selain Sang Kekasih adalah kepalsuan dan pretensi serta kesombongan diri. Haybat, di sisi lain, muncul dari berkontemplasi pada keagungan, yang merupakan atribut Allah, dan terdapat perbedaan sangat besar antara seseorang yang pengalamannya memancar dari dirinya melalui dirinya sendiri dengan seseorang yang pengalamannya memancar dari kefanaan dirinya melalui kebakaan Allah.

Diriwayatkan bahwa Shiblí berkata: "Untuk waktu yang lama aku terbiasa berpikir bahwa aku sedang bersukacita dalam cinta kepada Allah dan intim dengan kontemplasi kepada-Nya: sekarang aku tahu bahwa keintiman adalah mustahil kecuali dengan sesama jenis." Beberapa orang, bagaimanapun, menduga bahwa haybat adalah konsekuensi dari perpisahan dan hukuman, sementara uns adalah hasil dari persatuan dan rahmat; oleh karena itu para wali Allah haruslah dijaga dari konsekuensi haybat dan terpaut pada uns, karena uns melibatkan cinta, dan sebagaimana homogenitas adalah mustahil dalam cinta (kepada Allah), maka ia pun mustahil dalam uns. Syekhku terbiasa berkata: "Aku heran pada mereka yang menyatakan keintiman dengan Allah itu mustahil, setelah Allah berfirman, 'Sesungguhnya hamba-hamba-Ku,' dan 'Katakanlah kepada hamba-hamba-Ku', dan 'Apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu', dan 'Wahai hamba-hamba-Ku, tidak ada kekhawatiran bagimu pada hari ini, dan tidak pula kamu bersedih hati' (Al-Qur'an, XLIII: 68). Seorang hamba Allah, saat melihat karunia ini, tidak akan gagal untuk mencintai-Nya, dan ketika ia telah mencinta ia akan menjadi intim, karena kedahsyatan terhadap kekasihnya adalah kerenggangan (*bégánagí*), sedangkan keintiman adalah kesatuan (*yagánagí*). Sudah menjadi karakteristik manusia untuk menjadi intim dengan pemberi nikmat mereka, dan sejauh Allah telah menganugerahkan kepada kita nikmat yang begitu besar dan kita memiliki pengetahuan tentang-Nya, adalah mustahil bahwa kita berbicara tentang kedahsyatan." Aku, 'Alí bin 'Uthmán al-Jullábí, mengatakan bahwa kedua belah pihak dalam kontroversi ini adalah benar, karena kekuatan haybat dikerahkan atas jiwa rendah beserta keinginannya, dan cenderung memfanakan tabiat manusia, sementara kekuatan uns dikerahkan atas hati dan cenderung memupuk makrifat di dalam hati. Oleh karena itu Allah memfanakan jiwa mereka yang mencintai-Nya dengan menyingkapkan keagungan-Nya dan menganugerahi hati mereka dengan kehidupan abadi dengan menyingkapkan keindahan-Nya. Para pengikut fana (*faná*) menganggap haybat lebih utama, namun para pengikut baka (*baqá*) lebih menyukai uns.

QAHR DAN LUṬF, SERTA PERBEDAAN DI ANTARA KEDUANYA

Kedua ekspresi ini digunakan oleh kaum Sufi merujuk pada kondisi mereka sendiri. Dengan *qahr* (kekerasan/pemaksaan) mereka menandakan penguatan yang diberikan kepada mereka oleh Allah dalam memfanakan keinginan-keinginan mereka dan dalam menahan jiwa rendah dari nafsunya; dan dengan *luṭf* (kelembutan/

karunia) mereka menandakan bantuan Allah menuju kebakaan hati mereka dan menuju kelanjutan kontemplasi serta menuju permanensi ekstase dalam derajat ketetapan (*istiqámat*). Para penganut luṭf berkata anugerah Ilahi (*karámat*) adalah pencapaian terhadap keinginan seseorang, namun yang lain berkata bahwa anugerah Ilahi adalah ini—bahwa Allah melalui kehendak-Nya harus menahan seorang manusia dari kehendaknya sendiri dan harus menguasainya dengan ketiadaan-keinginan (*bémurádí*), sehingga jika ia haus dan terjun ke dalam sungai, sungai itu akan menjadi kering. Diriwayatkan bahwa di Baghdád terdapat dua orang darwis terkemuka, yang satu percaya pada qahr dan yang lainnya percaya pada luṭf, yang selalu bertengkar dan masing-masing lebih menyukai kondisinya sendiri daripada kondisi tetangganya.

Darwis yang lebih menyukai luṭf berangkat menuju Mekkah dan memasuki padang pasir, namun tidak pernah sampai ke tujuannya. Tidak ada kabar tentangnya selama bertahun-tahun, namun akhirnya ia terlihat oleh seorang pengelana di jalan antara Mekkah dan Baghdád. “Wahai saudaraku,” katanya, “ketika engkau kembali ke Irak beritahulah temanku di Karkh bahwa jika ia ingin melihat sebuah padang pasir, dengan segala kesulitannya, laksana Karkh di Baghdád, dengan segala keajaibannya, biarlah ia datang ke sini, karena padang pasir ini adalah Karkh bagiku!” Ketika pengelana tersebut sampai di Karkh ia menyampaikan pesan ini kepada darwis yang lainnya, yang berkata: “Sekembalinya engkau nanti, beri tahu dia bahwa tidak ada keutamaan dalam fakta bahwa padang pasir telah dijadikan laksana Karkh baginya, agar ia tidak lari dari haribaan (Allah); keutamaannya terletak pada fakta bahwa Karkh, dengan segala kemewahannya yang menakjubkan, telah dijadikan bagiku laksana padang pasir yang menyakitkan, namun meskipun demikian aku bahagia di sini.”

Dan diriwayatkan bahwa Shiblí berkata, dalam munajat rahasianya kepada Allah: “Wahai Tuhanku, aku tidak akan berpaling dari-Mu, meskipun Engkau menjadikan langit sebagai kerah bagi leherku dan bumi sebagai belenggu bagi kakiku serta seluruh alam semesta dahaga akan darahku.” Syekhku terbiasa berkata: “Suatu tahun sebuah pertemuan para wali Allah terjadi di tengah-tengah padang pasir, dan aku mendampingi pembimbing spiritualku, Ḥuṣrí, ke tempat tersebut. Aku melihat beberapa dari mereka mendekat dengan menunggangi unta, sebagian dibawa di atas singgasana, dan sebagian lagi terbang, namun Ḥuṣrí tidak menaruh perhatian pada mereka. Kemudian aku melihat seorang pemuda dengan sepatu robek dan tongkat patah. Kakinya nyaris tidak sanggup menopangnya, dan kepalanya telanjang serta tubuhnya kurus kering. Segera setelah ia muncul Ḥuṣrí melompat bangun dan berlari menemuinya serta membimbingnya ke tempat duduk yang luhur. Hal ini membuatku takjub, dan setelah itu aku menanyai sang Syekh mengenai pemuda tersebut. Beliau menjawab: ‘Ia adalah salah satu wali Allah yang tidak mengikuti kewalian, namun kewalianlah yang mengikutinya; dan ia tidak menaruh perhatian pada mukjizat-mukjizat (*karámát*).’” Singkatnya, apa yang kita pilih untuk diri kita sendiri adalah berbahaya bagi kita. Aku hanya menginginkan agar Allah-lah yang

menginginkan untukku, dan di dalamnya menjagaku dari keburukan darinya serta menyelamatkanku dari kejahatan jiwaku. Jika Dia menjagaku dalam qahr aku tidak berharap akan luṭf, dan jika Dia menjagaku dalam luṭf aku tidak berharap akan qahr. Aku tidak memiliki pilihan di luar pilihan-Nya.

NAFY DAN ITHBÁT, SERTA PERBEDAAN DI ANTARA KEDUANYA

Para Syekh dari Jalan ini memberikan nama *nafy* (negasi) dan *ithbát* (afirmasi) pada penghapusan atribut kemanusiaan oleh penegasan bantuan Ilahi (*ta'yíd*). Dengan negasi mereka menandakan peniadaan atribut kemanusiaan, dan dengan afirmasi mereka memaksudkan penegasan kekuatan dari Kebenaran, karena penghapusan (*maḥw*) adalah kehilangan total, dan negasi total hanya berlaku untuk atribut; karena negasi terhadap esensi adalah mustahil selama Yang Universal (*kulliyyat*) masih menetap. Oleh karena itu niscaya bahwa atribut-atribut tercela harus dinegasikan oleh afirmasi dari kualitas-kualitas terpuji, yakni pretensi terhadap cinta kepada Allah dinegasikan oleh afirmasi terhadap realitasnya, karena pretensi adalah salah satu dari kesia-siaan jiwa rendah. Namun kaum Sufi, ketika atribut mereka dikuasai oleh kekuatan Kebenaran, biasanya berkata bahwa atribut kemanusiaan dinegasikan dengan menegaskan kebakaan Allah.

Masalah ini telah didiskusikan sebelumnya dalam bab mengenai kefakiran dan kesucian serta dalam bab mengenai fana dan baka. Mereka mengatakan juga bahwa kata-kata yang dimaksud menandakan negasi terhadap pilihan Manusia oleh afirmasi terhadap pilihan Allah. Maka orang yang diberkati itu berkata: "Pilihan Allah bagi hamba-Nya dengan pengetahuan-Nya tentang hamba-Nya adalah lebih baik daripada pilihan hamba tersebut bagi dirinya sendiri dengan kebodohannya tentang Tuhannya," karena cinta, sebagaimana disepakati semua orang, adalah negasi terhadap pilihan pecinta oleh afirmasi terhadap pilihan Sang Kekasih. Aku telah membaca dalam Anekdot-anekdot bahwa seorang darwis sedang tenggelam di laut, ketika seseorang berseru: "Saudaraku, apakah engkau ingin diselamatkan?" Ia berkata: "Tidak." "Lalu apakah engkau ingin tenggelam?" "Tidak." "Adalah sebuah keajaiban bahwa engkau tidak mau memilih antara mati atau diselamatkan." "Apa urusanku dengan keselamatan," kata sang darwis, "sehingga aku harus memilihnya? Pilihanku adalah agar Allah-lah yang memilih untukku."

Para Syekh telah berkata bahwa negasi terhadap pilihan sendiri adalah tingkat terendah dalam cinta. Sekarang, pilihan Allah tidak memiliki permulaan dalam waktu dan tidak mungkin bisa dinegasikan, namun pilihan Manusia bersifat aksidental (*'aradhí*) dan menerima negasi, serta harus diinjak-injak, agar pilihan abadi Allah dapat baka selamanya.[179] Terdapat banyak perdebatan mengenai masalah ini, namun satu-satunya tujuanku adalah agar Anda mengetahui signifikasi dari istilah-istilah yang digunakan oleh kaum Sufi. Aku telah menyebutkan beberapa dari istilah-istilah ini, misal, *jam'* dan *tafriqa*, dan *faná* serta *baqá*, dan *ghaybat* serta *ḥudhúr*,

179 Di sini penulis merujuk pada contoh Musa, yang doanya untuk visi kepada Allah ditolak (Al-Qur'an, VII: 143), karena beliau sedang menjalankan pilihannya sendiri.

dan *sukr* serta *ṣaḥw*, dalam bab yang membahas tentang doktrin kaum Sufi, dan Anda harus melihat ke sana untuk penjelasan mengenainya.

MUSÁMARAT DAN MUḤÁDATHAT, SERTA PERBEDAAN DI ANTARA KEDUANYA

Istilah-istilah ini menunjukkan dua kondisi dari Sufi yang sempurna. *Muḥádathat* (percakapan) sebenarnya adalah pembicaraan spiritual yang dipadukan dengan diamnya lidah, dan *musámarat* (diskursus malam hari) sebenarnya adalah kelanjutan dari ketiadaan-kendali (*inbisáṭ*) yang dikombinasikan dengan penyembunyian pikiran-pikiran yang paling rahasia (*kitmán-i sirr*). Makna lahiriah dari musámarat adalah sebuah kondisi spiritual (*waqtí*) yang eksis antara Allah dan Manusia pada malam hari, dan muḥádathat adalah kondisi serupa, yang eksis pada siang hari, di mana di dalamnya terdapat percakapan eksoteris dan esoteris. Oleh karena itu doa-doa rahasia (*munáját*) di malam hari disebut musámarat, sementara permohonan yang dibuat di siang hari disebut muḥádathat. Kondisi harian didasarkan pada penyingkapan (*kashf*), dan kondisi malam hari pada kesibukan (*satr*). Dalam cinta maka musámarat lebih sempurna daripada muḥádathat, dan terhubung dengan kondisi Rasul, ketika Allah mengutus Jibril kepada beliau dengan Buraq dan menghantarkan beliau pada malam hari dari Mekkah ke jarak dua ujung busur panah dari hadirat-Nya. Rasul bermunajat secara rahasia dengan Allah, dan ketika beliau sampai pada tujuannya lidahnya menjadi bisu di hadapan penyingkapan keagungan Allah, dan hatinya takjub akan keagungan-Nya yang tak terbatas, serta beliau bersabda: “Aku tidak dapat menyebutkan pujian-Mu.” Muḥádathat terhubung dengan kondisi Musa, yang demi mencari munajat dengan Allah, setelah empat puluh hari datang ke Gunung Sinai dan mendengar firman Allah serta meminta visi kepada-Nya, namun gagal dalam keinginannya. Terdapat perbedaan yang jelas antara ia yang dihantarkan (QS. al-Isra: 1) dengan ia yang datang (QS. al-A’raf: 143). Malam hari adalah waktu ketika para pecinta berduaan satu sama lain, dan siang hari adalah waktu ketika para pelayan melayani tuan-tuan mereka. Ketika seorang pelayan melanggar maka ia ditegur, namun seorang pecinta tidak memiliki hukum yang pelanggarannya niscaya mendatangkan celaan, karena para pecinta tidak dapat melakukan sesuatu pun yang tidak menyenangkan satu sama lain.

‘ILM AL-YAQÍN DAN ‘AYN AL-YAQÍN SERTA ḤAQQ AL-YAQÍN, DAN PERBEDAAN DI ANTARA KEDUANYA

Menurut prinsip-prinsip teologi, seluruh ekspresi ini menunjukkan pengetahuan (*‘ilm*). Pengetahuan tanpa iman yang pasti (*yaqín*) akan realitas objek yang diketahui bukanlah pengetahuan, namun ketika pengetahuan diperoleh maka apa yang tersembunyi menjadi laksana apa yang sebenarnya terlihat. Orang-orang beriman yang akan melihat Allah pada Hari Penghakiman nanti akan melihat-Nya saat itu dengan cara yang sama sebagaimana mereka mengenal-Nya sekarang: jika mereka melihat-Nya secara berbeda, niscaya penglihatan mereka akan tidak sempurna

saat itu atau pengetahuan mereka bercacat sekarang. Kedua alternatif ini berada dalam kontradiksi dengan Tauhid (*tawḥíd*), yang menuntut agar pengetahuan manusia tentang Allah haruslah sehat hari ini dan penglihatan mereka tentang Allah haruslah sehat esok hari. Oleh karena itu pengetahuan yang pasti (*'ilm-i yaqín*) adalah laksana penglihatan yang pasti (*'ayn-i yaqín*), dan kebenaran yang pasti (*ḥaqq-i yaqín*) adalah laksana pengetahuan yang pasti. Sebagian orang telah berkata bahwa *'ayn al-yaqín* adalah penyerapan paripurna (*istighráq*) pengetahuan di dalam penglihatan, namun hal ini mustahil, karena penglihatan adalah instrumen untuk pencapaian pengetahuan, laksana pendengaran, dsb.: sejauh pengetahuan tidak dapat diserap dalam pendengaran, maka penyerapan di dalam penglihatan pun sama mustahilnya. Dengan *'ilm al-yaqín* kaum Sufi memaksudkan pengetahuan tentang praktik (agama) di dunia ini selaras dengan perintah-perintah Ilahi; dengan *'ayn al-yaqín* mereka memaksudkan pengetahuan tentang kondisi sekarat (*naz'*) dan waktu keberangkatan dari dunia ini; dan dengan *ḥaqq al-yaqín* mereka memaksudkan pengetahuan intuitif tentang visi (kepada Allah) yang akan tersingkap di Surga, dan tentang hakikatnya. Oleh karena itu *'ilm al-yaqín* adalah peringkat para teolog (*'ulamá*) dikarenakan pemeliharaan mereka yang benar terhadap perintah-perintah Ilahi, dan *'ayn al-yaqín* adalah stasiun kaum gnostik (*'árifán*) dikarenakan kesiapan mereka menghadapi kematian, dan *ḥaqq al-yaqín* adalah titik kefanaan para pecinta (*dústán*) dikarenakan penolakan mereka terhadap seluruh makhluk ciptaan. Maka *'ilm al-yaqín* diperoleh melalui mujahadah (*mujáhadat*), dan *'ayn al-yaqín* melalui keakraban yang intim (*mu'ánasat*), serta *ḥaqq al-yaqín* melalui kontemplasi (*musháhadat*). Yang pertama adalah untuk orang awam, yang kedua untuk kaum pilihan, dan yang ketiga untuk kaum pilihan dari yang pilihan (*kháṣṣ al-kháṣṣ*).

'ILM DAN MA'RIFAT, SERTA PERBEDAAN DI ANTARA KEDUANYA

Para teolog tidak membuat perbedaan antara *'ilm* dan *ma'rifat*, kecuali ketika mereka mengatakan bahwa Allah boleh disebut *'álim* (mengetahui), namun tidak *'árif* (gnostik), sejauh julukan yang terakhir tersebut kekurangan berkah Ilahi. Namun para Syekh Sufi memberikan nama *ma'rifat* (makrifat) pada setiap pengetahuan yang bersekutu dengan praktik (agama) dan perasaan (*ḥál*), dan orang yang mengetahuinya yang mana mengekspresikan perasaannya tersebut mereka sebut *'árif*. Di sisi lain, mereka memberikan nama *'ilm* pada setiap pengetahuan yang ditanggalkan dari makna spiritual dan hampa dari praktik agama, dan orang yang memiliki pengetahuan semacam itu mereka sebut *'álim*. Seseorang, kalau begitu, yang mengetahui makna dan realitas dari sesuatu maka mereka menyebutnya *'árif* (gnostik), dan seseorang yang hanya mengetahui ekspresi verbal belaka dan menjaganya dalam ingatannya tanpa menjaga realitas spiritualnya maka mereka menyebutnya *'álim*. Karena alasan inilah, ketika kaum Sufi berkeinginan untuk merendahkan seorang saingan mereka menyebutnya *dánishmand* (memiliki pengetahuan). Bagi orang awam hal ini tampak keberatan, namun kaum Sufi

tidak bermaksud untuk mencela orang tersebut karena telah memperoleh pengetahuan, mereka mencelanya karena mengabaikan praktik agama, sebab sang *‘álim* bergantung pada dirinya sendiri, namun sang *‘árif* bergantung pada Tuhannya. Pertanyaan ini telah didiskusikan secara panjang lebar dalam bab berjudul “Penyingkapan Hijab Makrifat”, dan aku tidak perlu mengatakan apa-apa lagi sekarang.

SHARÍ‘AT DAN ḤAQÍQAT, SERTA PERBEDAAN DI ANTARA KEDUANYA

Istilah-istilah ini digunakan oleh kaum Sufi untuk menunjukkan kesehatan kondisi lahiriah dan pemeliharaan kondisi batiniah. Dua pihak keliru dalam masalah ini: pertama, para teolog formal, yang menegaskan bahwa tidak ada perbedaan antara *sharí‘at* (hukum) dan *ḥaqíqat* (kebenaran), sejauh Syariat adalah Hakikat dan Hakikat adalah Syariat; kedua, beberapa orang sesat, yang berpendapat bahwa dimungkinkan bagi salah satu dari hal-hal ini untuk menetap tanpa yang lainnya, dan memaklumkan bahwa ketika Hakikat telah tersingkap maka Syariat dihapuskan. Inilah doktrin kaum Qaramitah (*Qarámiṭa*) dan kaum Syiah serta para pengikut mereka yang terinspirasi secara setan (*muwaswisán*). Bukti bahwa Syariat secara virtual terpisah dari Hakikat terletak pada fakta bahwa dalam iman maka kepercayaan terpisah dari pengakuan; dan bukti bahwa Syariat dan Hakikat secara fundamental tidak terpisah, melainkan satu, terletak pada fakta bahwa kepercayaan tanpa pengakuan bukanlah iman, dan sebaliknya pengakuan tanpa kepercayaan bukanlah iman; dan terdapat perbedaan yang nyata antara pengakuan dan kepercayaan. *Ḥaqíqat*, kalau begitu, menandakan sebuah realitas yang tidak menerima pembatalan dan tetap dalam kekuatan yang sama dari masa Adam hingga akhir dunia, laksana makrifat kepada Allah dan laksana praktik agama, yang dijadikan sempurna oleh niat yang tulus; dan *sharí‘at* menandakan sebuah realitas yang menerima pembatalan dan perubahan, laksana ketetapan-ketetapan dan perintah-perintah.

Oleh karena itu *sharí‘at* adalah tindakan Manusia, sementara *ḥaqíqat* adalah penjagaan serta pemeliharaan dan perlindungan Allah, yang darinya secara logis Syariat tidak mungkin bisa dipertahankan tanpa eksistensi Hakikat, dan Hakikat tidak dapat dipertahankan tanpa pemeliharaan Syariat. Hubungan timbal balik mereka dapat disepadankan dengan hubungan tubuh dan ruh: ketika ruh pergi dari tubuh maka tubuh yang hidup menjadi mayat dan ruh menghilang laksana angin, karena nilai mereka bergantung pada konjungsi satu sama lain. Demikian pula, Syariat tanpa Hakikat adalah pamer, dan Hakikat tanpa Syariat adalah kemunafikan. Allah telah berfirman:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

“*Dan orang-orang yang berjihad (bersungguh-sungguh) demi (mencari keridaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami*” (QS. al-Ankabut: 69): mujahadah adalah Syariat, bimbingan adalah Hakikat; yang terdahulu terdiri dari pemeliharaan seseorang terhadap ketetapan eksternal, sedangkan yang

terakhir terdiri dari pemeliharaan Allah terhadap perasaan spiritual seseorang. Maka Syariat adalah salah satu dari tindakan yang diperoleh oleh Manusia, namun Hakikat adalah salah satu dari anugerah yang diberikan oleh Allah.

Golongan istilah dan ekspresi lainnya digunakan oleh kaum Sufi secara metaforis. Istilah-istilah metaforis ini lebih sulit untuk dianalisis dan diinterpretasikan, namun aku akan menjelaskannya secara ringkas.

Ḥaqq : Dengan *ḥaqq* (kebenaran) kaum Sufi memaksudkan Allah, karena *ḥaqq* adalah salah satu dari nama-nama Allah, sebagaimana Dia berfirman: "Hal itu karena sesungguhnya Allah, Dialah (Tuhan) Yang Hak" (QS. al-Hajj: 6).

Ḥaqíqat : Dengan kata ini mereka memaksudkan persemayaman seseorang di tempat persatuan dengan Allah, dan berdirinya hatinya di tempat abstraksi (*tanzíh*).

Khaṭarát : Setiap penilaian perpisahan (*aḥkám-i tafríq*) yang terjadi di dalam pikiran.

Waṭanát : Setiap makna Ilahi yang menjadikan hatinya sebagai tempat tinggal.

Ṭams : Negasi terhadap sebuah substansi yang di dalamnya masih terdapat beberapa bekas yang tersisa.

Rams : Negasi terhadap sebuah substansi, bersama dengan setiap bekas darinya, dari hati.

'Alá'iq : Sebab-sebab sekunder yang padanya para pencari Allah memautkan diri mereka dan dengan demikian gagal untuk mendapatkan objek keinginan mereka.

Wasá'iṭ : Sebab-sebab sekunder yang padanya para pencari Allah memautkan diri mereka dan dengan demikian gagal untuk mendapatkan objek keinginan mereka.

Zawá'id : Kelebihan cahaya (pencerahan spiritual) di dalam hati.

Fawá'id : Penangkapan oleh ruh terhadap apa yang tidak dapat ia lepaskan.

Malja' : Kepercayaan hati pada pencapaian keinginannya.

Manjá : Pelarian hati dari tempat ketidaksempurnaan.

Kulliyyat : Penyerapan (*istighráq*) atribut kemanusiaan di dalam Yang Universal (*kulliyyat*).

Lawá'iḥ : Penegasan terhadap objek keinginan, terlepas dari datangnya negasi terhadap hal tersebut (*ithbát-i murád bá wurúd-i nafy-i án*).

Lawámi' : Manifestasi cahaya (spiritual) ke hati sementara perolehan-perolehannya (*fawá'id*) terus menetap.

Ṭawáli' : Munculnya kemilau pengetahuan (mistis) ke hati.

Ṭawáriq : Apa yang datang ke dalam hati, antara dengan kabar gembira atau dengan teguran, dalam munajat rahasia (dengan Allah) di malam hari.

Laṭá'if : Sebuah simbol (*isháratí*), yang disajikan kepada hati, mengenai kehalusan perasaan.

Sirr : Penyembunyian perasaan cinta.

Najwá : Penyembunyian ketidaksempurnaan dari pengetahuan yang lain (selain Allah).
Ishárat : Memberikan informasi kepada yang lain mengenai objek keinginan, tanpa mengucapkannya melalui lidah.
Ímá : Menyapa siapa pun secara kiasan, tanpa penjelasan lisan maupun batin (*bé ‘ibárat ú ishárat*).
Wárid : Turunnya makna-makna spiritual ke atas hati.
Intibáh : Perginya kelalaian dari hati.
Ishtibáh : Kebingungan yang dirasakan dalam memutuskan antara kebenaran dan kepalsuan.
Qarár : Perginya keragu-raguan dari realitas perasaan seseorang.
Inzi‘áj : Gejolak hati dalam kondisi ekstase (*wajd*).

Golongan istilah teknis lainnya adalah istilah-istilah yang digunakan kaum Sufi, tanpa metafora, dalam Tauhid (*tawḥíd*) dan dalam memaparkan keyakinan teguh mereka pada realitas spiritual.

‘Álam : Istilah *‘álam* (alam/dunia) menunjukkan makhluk-makhluk Allah. Dikatakan bahwa terdapat 18.000 atau 50.000 alam. Para filosof mengatakan ada dua alam, satu di atas dan satu di bawah, sementara para teolog mengatakan bahwa *‘álam* adalah apa pun yang eksis antara Arasy Allah dan bumi. Singkatnya, *‘álam* adalah massa kolektif dari makhluk-makhluk ciptaan. Kaum Sufi berbicara tentang alam ruh-ruh (*arwáḥ*) dan alam jiwa-jiwa (*nufús*), namun mereka tidak memaksudkan hal yang sama sebagaimana para filosof. Apa yang mereka maksudkan adalah “massa kolektif dari ruh-ruh dan jiwa-jiwa”.
Muḥdath : Belakangan dalam eksistensi, yakni ia tadinya tidak ada dan setelah itu menjadi ada.
Qadím : Terdahulu dalam eksistensi, yakni ia selalu ada, dan keberadaannya terdahulu dari seluruh keberadaan lainnya. Ini tidak lain adalah Allah.
Azal : Apa yang tidak memiliki permulaan.
Abad : Apa yang tidak memiliki akhir.
Dhát : Keberadaan dan realitas dari sesuatu.
Ṣifat : Apa yang tidak menerima kualifikasi (*na‘t*), karena ia tidak berdiri sendiri.
Ism : Apa yang bukan merupakan objek yang dinamakan (*ghayr-i musammá*).
Tasmiyat : Informasi berkaitan dengan objek yang dinamakan.
Nafy : Apa yang menyebabkan non-eksistensi dari setiap objek negasi.
Ithbát : Apa yang menyebabkan eksistensi dari setiap objek afirmasi.
Siyyán : Kemungkinan adanya eksistensi satu hal bersama hal lainnya.
Ḍiddán : Ketidakmungkinan adanya eksistensi satu hal secara simultan dengan eksistensi hal lainnya.
Ghayrán : Kemungkinan adanya eksistensi salah satu dari dua hal, terlepas dari pemusnahan yang lainnya.

Jawhar : Dasar (*aṣl*) dari sesuatu; apa yang berdiri sendiri.
'Aradh : Apa yang menetap di dalam *jawhar* (substansi).
Jism : Apa yang tersusun dari bagian-bagian yang terpisah.
Su'ál : Mencari sebuah realitas.
Jawáb : Memberikan informasi berkaitan dengan subjek masalah dari sebuah pertanyaan (*su'ál*).
Ḥusn : Apa yang selaras dengan perintah (Ilahi).
Qubḥ : Apa yang tidak selaras dengan perintah (Ilahi).
Safah : Pengabaian terhadap perintah (Ilahi).
Ẓulm : Meletakkan sesuatu pada tempat yang tidak layak baginya.
'Adl : Meletakkan segala sesuatu pada tempatnya yang semestinya.
Malik : Ia yang terhadap tindakan-tindakannya mustahil untuk dicampuri.

Golongan istilah lainnya yang memerlukan penjelasan adalah istilah-istilah yang umum digunakan oleh kaum Sufi dalam pengertian mistis yang tidak akrab bagi para filolog.

Kháṭir : Dengan *kháṭir* (lintasan pikiran) kaum Sufi menandakan munculnya sesuatu di dalam pikiran yang dengan cepat dihilangkan oleh pikiran lainnya, dan yang mana pemiliknya mampu untuk menolaknya dari pikirannya. Mereka yang memiliki pikiran semacam itu mengikuti lintasan pikiran yang pertama dalam hal-hal yang datang langsung dari Allah kepada Manusia. Dikatakan bahwa lintasan pikiran muncul pada Khayr al-Nassáj bahwa Junayd sedang menunggu di pintunya, namun ia ingin menolaknya. Pikiran yang sama kembali dua dan tiga kali, yang atas dasar itu ia keluar dan mendapati Junayd, yang berkata kepadanya: "Seandainya engkau telah mengikuti lintasan pikiran yang pertama niscaya tidak akan perlu bagiku untuk berdiri di sini selama ini." Bagaimana Junayd mengenal pikiran yang muncul pada Khayr? Pertanyaan ini telah diajukan, dan telah dijawab dengan komentar bahwa Junayd adalah pembimbing spiritual Khayr, dan seorang pembimbing spiritual tidak akan gagal untuk mengenal seluruh apa yang terjadi pada salah seorang muridnya.

Wáqi'a : Dengan *wáqi'a* mereka menandakan sebuah pikiran yang muncul di dalam benak dan menetap di sana, tidak laksana *kháṭir*, dan yang mana sang pencari sama sekali tidak memiliki sarana untuk menolaknya: maka mereka berkata, *khaṭara 'alá qalbí*, "ia melintas di hatiku," namun *waqa'a fí qalbí*, "ia menetap ke dalam hatiku." Seluruh pikiran tunduk pada *kháṭir* (lintasan pikiran), namun *wáqi'a* hanya mungkin terjadi dalam pikiran yang sepenuhnya dipenuhi dengan gagasan tentang Allah. Maka, ketika hambatan apa pun muncul bagi pemula di Jalan menuju Allah, mereka menyebutnya "sebuah belenggu" (*qayd*) dan berkata: "Sebuah *wáqi'a* telah menimpanya." Para filolog juga menggunakan istilah *wáqi'a* untuk menandakan setiap pertanyaan yang

sulit, dan ketika ia dijawab secara memuaskan mereka berkata, *wáqi‘a ḥall shud*, “kesulitannya telah terpecahkan.” Namun kaum mistikus mengatakan bahwa *wáqi‘a* adalah apa yang tidak dapat dipecahkan, dan bahwa apa pun yang terpecahkan adalah sebuah *kháṭir*, bukan sebuah *wáqi‘a*, sejauh hambatan-hambatan yang dihadapi kaum mistikus bukanlah masalah tidak penting yang terhadapnya penilaian-penilaian yang bervariasi secara kontinu dibentuk.

Ikhtiyár : Dengan *ikhtiyár* mereka menandakan pengutamaan mereka terhadap pilihan Allah di atas pilihan mereka sendiri, yakni mereka merasa puas dengan kebaikan dan keburukan yang telah Allah pilihkan bagi mereka. Pengutamaan seseorang terhadap pilihan Allah adalah hasil dari pilihan Allah itu sendiri, karena kecuali Allah telah menyebabkannya tidak memiliki pilihan, niscaya ia tidak akan pernah membiarkan pilihannya sendiri pergi. Ketika Abú Yazíd ditanya, “Siapakah pangeran (*amír*) itu?” beliau menjawab, “Ia yang kepadanya tidak ada pilihan yang tersisa, dan bagi siapa pilihan Allah telah menjadi satu-satunya pilihan.” Diriwayatkan bahwa Junayd, saat tertimpa demam, memohon kepada Allah agar memberinya kesehatan. Sebuah suara berbisik di hatinya: “Siapakah engkau hingga berani membela di dalam kerajaan-Ku dan membuat sebuah pilihan? Aku dapat mengatur kerajaan-Ku lebih baik darimu. Pilihlah pilihan-Ku daripada maju dengan pilihanmu.”

Imtiḥán : Dengan ekspresi ini mereka menandakan pencobaan terhadap hati para wali oleh berbagai penderitaan yang datang kepada mereka dari Allah, laksana rasa takut, duka, penyempitan, kedahsyatan, dsb. Allah telah berfirman: “Mereka itulah orang-orang yang telah diuji hati mereka oleh Allah untuk bertakwa. Bagi mereka ampunan dan pahala yang besar” (QS. Fatir: 3). Ini adalah tingkatan yang luhur.

Balá : Dengan *balá* (penderitaan) mereka menandakan pencobaan terhadap tubuh para wali Allah oleh berbagai masalah dan sakit serta kemalangan. Semakin berat seseorang menderita maka semakin dekat ia mendekati Allah, karena penderitaan adalah pakaian para wali dan buaian bagi yang suci serta asupan bagi para nabi. Rasul bersabda, “Kami para nabi adalah orang yang paling menderita di antara umat manusia;” dan beliau juga bersabda, “Para nabi adalah yang paling menderita di antara umat manusia, kemudian para wali, dan kemudian manusia lainnya sesuai dengan peringkat masing-masing.” *Balá* adalah nama dari sebuah kemalangan, yang turun ke atas hati dan tubuh seorang mukmin sejati dan yang mana ia sebenarnya adalah sebuah berkah; dan sejauh misteri darinya tersembunyi darinya, ia diberi pahala secara Ilahi karena telah menanggung kepedihan darinya. Kemalangan yang menimpa orang kafir bukanlah penderitaan (*balá*), melainkan kesengsaraan (*shaqáwat*), dan orang kafir tidak pernah

memperoleh kelegaan dari kesengsaraan. Derajat *balá* lebih terhormat daripada derajat *imtiḥán*, karena *imtiḥán* hanya mempengaruhi hati, sedangkan *balá* mempengaruhi baik hati maupun tubuh dan dengan demikian ia lebih kuat.

Taḥallí : Peniruan terhadap orang-orang terpuji dalam kata dan perbuatan. Rasul bersabda: "Iman tidaklah diperoleh dengan *taḥallí* (menghiasi diri dengan kualitas orang lain) dan *tamanní* (berangan-angan), melainkan ia adalah apa yang meresap dalam ke dalam hati dan diverifikasi dengan tindakan." *Taḥallí*, kalau begitu, adalah meniru orang-orang tanpa benar-benar bertindak seperti mereka. Mereka yang tampak sebagai apa yang bukan dirinya maka ia akan segera dipermalukan, dan karakter rahasianya akan tersingkap. Dalam pandangan kaum spiritualis, bagaimanapun, mereka sudah dipermalukan dan karakter rahasianya sudah jelas.

Tajallí : Efek yang diberkati dari pencerahan Ilahi pada hati orang-orang yang diberkati, yang dengannya mereka dimampukan untuk melihat Allah dengan hati mereka. Perbedaan antara visi spiritual (*ru'yat ba-dil*) dan visi nyata (*ru'yat-i 'iyán*) adalah ini, bahwa mereka yang mengalami *tajallí* (manifestasi Allah) dapat melihat atau tidak melihat, sesuai dengan keinginan mereka, atau melihat pada suatu waktu dan tidak melihat pada waktu lainnya, sementara mereka yang mengalami visi nyata di Surga tidak bisa tidak melihat, meskipun mereka berharap untuk tidak melihat; karena dimungkinkan bahwa *tajallí* bersifat tersembunyi, sedangkan *ru'yat* (visi) tidak mungkin bisa terhijab.

Takhallí : Berpaling dari distraksi yang mencegah seorang manusia dari pencapaian kepada Allah. Salah satunya adalah dunia saat ini, yang darinya ia harus mengosongkan tangannya; lainnya adalah keinginan akan akhirat, yang darinya ia harus mengosongkan hatinya; ketiga adalah pemanjaan dalam kesia-siaan, yang darinya ia harus mengosongkan ruhnya; dan keempat adalah pergaulan dengan makhluk ciptaan, yang darinya ia harus mengosongkan dirinya sendiri dan dari pikiran mengenainya ia harus melepaskan benaknya.

Shurúd : Makna dari *shurúd* adalah "mencari secara gelisah untuk melarikan diri dari kebobrokan (duniawi) dan hijab-hijab"; karena seluruh kemalangan sang pencari bersumber dari keterhijabannya, dan ketika hijab itu diangkat ia menjadi bersatu dengan Allah. Kaum Sufi menerapkan istilah *shurúd* pada ketersingkapan hijabnya (*isfár*) dan digunakannya setiap sumber daya untuk tujuan tersebut; karena di awal, yakni dalam pencarian, ia lebih gelisah; di akhir, yakni dalam persatuan, ia menjadi lebih teguh.

Quṣúd : Dengan *quṣúd* (tujuan-tujuan) mereka menandakan ketetapan hati yang sempurna untuk mencari realitas dari objek pencarian. Tujuan-tujuan

kaum Sufi tidaklah bergantung pada gerak dan diam, karena pecinta, meskipun ia sedang beristirahat dalam cinta, ia tetaplah mengejar sebuah tujuan (*qáṣid*). Dalam hal ini kaum Sufi berbeda dari manusia biasa, yang tujuan-tujuannya menghasilkan pada mereka beberapa efek secara lahiriah maupun batiniah; sedangkan para pecinta Allah mencari-Nya tanpa sebab apa pun dan mengejar tujuan mereka tanpa gerakan dari diri mereka sendiri, dan seluruh kualitas mereka diarahkan menuju sasaran tersebut. Di mana cinta eksis, maka segalanya adalah sebuah tujuan.

Iṣṭiná‘ : Dengan istilah ini mereka memaksudkan bahwa Allah menjadikan seorang manusia tanpa cacat melalui fana-nya seluruh kepentingan egoistik dan kesenangan sensualnya, serta mentransformasikan dalam dirinya atribut-atribut jiwa rendahnya, sehingga ia menjadi tanpa diri. Derajat ini milik para nabi secara eksklusif, namun sebagian Syekh berpendapat bahwa ia dapat dicapai oleh para wali juga.

Iṣṭifá : Hal ini menandakan bahwa Allah menjadikan hati seorang manusia kosong untuk menerima pengetahuan tentang Diri-Nya, sehingga pengetahuan-Nya (*ma‘rifat*) menyebarkan kemurniannya melalui hatinya. Dalam derajat ini seluruh orang beriman, baik orang awam maupun kaum pilihan, adalah sama, apakah mereka pendosa atau saleh atau wali atau nabi, karena Allah berfirman: “Kemudian Kitab itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih (*iṣṭafayná*) di antara hamba-hamba Kami, lalu di antara mereka ada yang menzalimi diri mereka sendiri dan di antara mereka ada yang pertengahan dan di antara mereka ada (pula) yang lebih dahulu berbuat kebaikan” (QS. Fatir: 32).

Iṣṭilám : Manifestasi-manifestasi (*tajalliyát*) Allah yang menyebabkan seorang manusia sepenuhnya dikuasai oleh sebuah pencobaan (*imtiḥán*) yang penuh rahmat, sementara kehendaknya direduksi menjadi tiada. *Qalb-i mumtaḥan*, “hati yang teruji,” dan *qalb-i muṣṭalam*, “hati yang hancur,” memiliki makna yang sama, meskipun dalam penggunaan fraseologi Sufi saat ini *iṣṭilám* lebih bersifat partikular dan elok daripada *imtiḥán*.

Rayn : Sebuah hijab pada hati, yakni hijab kekufuran dan kesalahan, yang tidak dapat dihilangkan kecuali oleh iman. Allah telah berfirman, menggambarkan hati orang-orang kafir (QS. al-Mutaffifin: 14): “Sekali-kali tidak (demikian), sebenarnya apa yang selalu mereka usahakan itu menutupi (*rána*) hati mereka.” Sebagian telah berkata bahwa *rayn* tidak mungkin dapat dihilangkan dengan cara apa pun, sejauh hati orang-orang kafir tidak mampu menerima Islam, dan mereka yang menerimanya pastilah, dalam pengetahuan awal Allah, merupakan mukmin sejati.

Ghayn : Sebuah hijab pada hati yang dihilangkan dengan memohon ampun kepada Allah. Ia dapat berupa tipis maupun padat. Yang terakhir

adalah bagi mereka yang melupakan (Allah) dan melakukan dosa-dosa besar; yang terdahulu adalah bagi semuanya, tidak terkecuali wali maupun nabi. Bukankah Rasul bersabda, "Sesungguhnya, hatiku dikaburkan (*yughánu 'alá qalbí*), dan sesungguhnya aku memohon ampun kepada Allah seratus kali setiap hari." Untuk menghilangkan hijab yang padat diperlukan sebuah pertobatan yang semestinya, dan untuk menghilangkan hijab yang tipis diperlukan kembalinya seseorang secara tulus kepada Allah. Pertobatan (*tawbat*) adalah berpaling kembali dari pembangkangan menuju ketaatan, dan kembali (*rujú'*) adalah berpaling kembali dari diri kepada Allah. Pertobatan adalah pertobatan dari dosa: dosa orang awam adalah perlawanan terhadap perintah Allah, sementara dosa para pecinta (Allah) adalah perlawanan terhadap kehendak Allah: oleh karena itu, dosa orang awam adalah pembangkangan, dan dosa para pecinta adalah kesadaran akan eksistensi mereka sendiri. Jika ada orang yang berbalik dari salah menuju benar, mereka berkata, "Ia adalah orang yang bertobat (*tá'ib*);" namun jika ada orang yang berbalik dari apa yang benar menuju apa yang lebih benar, mereka berkata, "Ia adalah orang yang kembali (*á'ib*)." Seluruh hal ini telah aku paparkan dalam bab mengenai pertobatan.

Talbís : Mereka menandakan dengan *talbís* penampakan dari sesuatu ketika penampakannya berlawanan dengan realitasnya, sebagaimana Allah berfirman: "Niscaya Kami jadikan mereka ragu-ragu (*lalabasná 'alayhim*) sebagaimana mereka menjadikan orang lain ragu-ragu" (Al-Qur'an, VI: 9). Kualitas penyamaran ini tidak mungkin bisa dimiliki oleh siapa pun kecuali Allah, yang menunjukkan orang kafir dalam rupa seorang mukmin dan mukmin dalam rupa seorang kafir, sampai tiba waktunya bagi manifestasi ketetapan-Nya dan realitas dalam setiap kasus. Ketika seorang Sufi menyembunyikan kualitas-kualitas baik di bawah sebuah topeng keburukan, mereka berkata: "Ia sedang melakukan penyamaran (*talbís*)," namun mereka menggunakan istilah ini dalam contoh-contoh tersebut saja, dan tidak menerapkannya pada pamer dan kemunafikan, yang mana secara fundamental adalah *talbís*, karena *talbís* tidak digunakan kecuali merujuk pada sebuah tindakan yang dilakukan oleh Allah.

Shurb : Kaum Sufi menyebut manisnya takwa dan kenikmatan anugerah mukjizat serta kesenangan keintiman sebagai *shurb* (minum); dan mereka tidak dapat melakukan apa pun tanpa kenikmatan dari *shurb*. Sebagaimana minuman tubuh adalah air, maka minuman hati adalah kesenangan dan kemanisan (spiritual). Syekhku terbiasa berkata bahwa seorang pemula tanpa *shurb* adalah orang asing bagi (yakni tidak mengenal tugas-tugas) masa novisiat, dan bahwa seorang gnostik dengan *shurb* adalah orang asing bagi makrifat, karena pemula niscaya

harus menarik beberapa kesenangan (*shurbí*) dari tindakannya agar ia dapat memenuhi kewajiban-kewajiban seorang pemula yang sedang mencari Allah; namun sang gnostik sepatutnya tidak merasakan kesenangan semacam itu, agar ia tidak ditranspor dengan kesenangan tersebut alih-alih dengan Allah: jika ia berbalik kembali kepada jiwa rendahnya maka ia tidak akan beristirahat (bersama Allah).

Dhawq : *Dhawq* menyerupai *shurb*, namun *shurb* digunakan semata-mata merujuk pada kesenangan, sedangkan *dhawq* diterapkan pada kesenangan dan kepedihan sekaligus. Seseorang berkata *dhuqtu al-ḥaláwat*, “aku mengecap kemanisan,” dan *dhuqtu al-balá*, “aku mengecap penderitaan;” namun mengenai *shurb* mereka berkata, *sharibtu bi-ka’si al-waṣl*, “aku meminum cangkir persatuan,” dan *sharibtu bi-ka’si al-wudd*, “aku meminum cangkir cinta,” dan sebagainya.[180]

180 Pembedaan antara *shurb* dan *dhawq* ini diilustrasikan dengan kutipan dari Al-Qur’an, yakni, QS. at-Thur: 19; QS. ad-Dukhan: 49; dan QS. al-Qamar: 48.

BAB XXV
PENYINGKAPAN HIJAB KESEBELAS
AUDISI SPIRITUAL (*SAMÁ'*)

Sarana-sarana untuk memperoleh pengetahuan ada lima: pendengaran, penglihatan, pengecap, penciuman, dan sentuhan. Allah telah menciptakan lima jalan ini bagi pikiran, dan telah membuat setiap jenis pengetahuan bergantung pada salah satu darinya. Empat dari panca indra tersebut bertempat pada organ khusus, namun satu di antaranya, yakni sentuhan, tersebar di seluruh tubuh. Adalah mungkin, bagaimanapun, bahwa penyebaran ini, yang merupakan karakteristik dari sentuhan, dapat dimiliki juga oleh indra-indra lainnya. Kaum Mutazilah berpendapat bahwa tidak ada indra yang dapat eksis kecuali pada organ khusus (*maḥall-i makhṣúṣ*), sebuah teori yang terbantahkan oleh fakta bahwa indra sentuhan tidak memiliki organ khusus semacam itu. Karena salah satu dari panca indra tidak memiliki organ khusus, maka secara logis jika indra sentuhan tersebar secara umum, indra-indra lainnya pun mungkin mampu memiliki penyebaran yang sama. Meskipun bukanlah tujuanku untuk mendiskusikan pertanyaan ini di sini, aku menganggap penjelasan singkat ini niscaya.

Allah telah mengutus para Rasul dengan bukti-bukti yang nyata, namun iman kepada para Rasul-Nya tidaklah menjadi wajib sampai kewajiban untuk mengenal Allah dipastikan melalui sarana pendengaran. Maka, pendengaranlah yang menjadikan agama itu wajib; dan karena alasan inilah kaum Suni menganggap pendengaran lebih utama daripada penglihatan dalam ranah kewajiban agama (*taklíf*). Jika dikatakan bahwa visi kepada Allah lebih baik daripada mendengar firman-Nya, aku menjawab bahwa pengetahuan kita mengenai visibilitas Allah bagi orang beriman di Surga diderivasi dari pendengaran: merupakan hal yang acuh tak acuh apakah pemahaman memperbolehkan Allah untuk dapat dilihat atau tidak, sejauh kita diyakinkan akan fakta tersebut melalui tradisi lisan. Oleh karena itu pendengaran lebih utama daripada penglihatan. Terlebih lagi, seluruh ketetapan agama didasarkan pada pendengaran dan tidak dapat ditegakkan tanpanya; dan seluruh nabi pada saat kemunculan mereka pertama-tama berbicara agar mereka yang mendengarnya dapat beriman, kemudian pada urutan kedua mereka menunjukkan mukjizat (*mu'jiza*), yang mana hal itu juga dikuatkan oleh pendengaran. Apa yang telah dikatakan membuktikan bahwa siapa pun yang menyangkal audisi spiritual (*samá'*) berarti menyangkal seluruh hukum agama.

BAB MENGENAI AUDISI AL-QUR’AN DAN MASALAH-MASALAH SEJENISNYA

Audisi spiritual yang paling bermanfaat bagi pikiran dan yang paling menyenangkan bagi telinga adalah mendengar Firman Allah, yang mana seluruh orang beriman maupun kafir, manusia maupun jin, diperintahkan untuk mendengarnya. Merupakan kualitas mukjizat dari Al-Qur’an bahwa seseorang tidak pernah tumbuh bosan dalam membaca dan mendengarnya, sehingga kaum Quraisy terbiasa datang secara rahasia di malam hari dan mendengarkan Rasul selagi beliau sedang salat serta merasa takjub pada lantunannya, misal, Nadhr bin al-Ḥárith, yang merupakan orang yang paling elok bicaranya di antara mereka, dan ‘Utba bin Rabí‘a, yang fasih bicaranya secara mempesona, serta Abú Jahl bin Hishám, yang merupakan orator yang luar biasa. Suatu malam ‘Utba pingsan saat mendengar Rasul melantunkan sebuah surah Al-Qur’an, dan ia berkata kepada Abú Jahl: “Aku yakin bahwa ini bukanlah kata-kata dari makhluk ciptaan apa pun.” Kaum jin juga datang dan mendengarkan Firman Allah, serta berkata:

إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۞ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا

“Sesungguhnya kami telah mendengarkan bacaan yang menakjubkan, yang memberi petunjuk kepada jalan yang benar; maka kami tidak akan mempersekutukan siapa pun dengan Tuhan kami” (QS. al-Jin: 1-2).[181]

Diriwayatkan bahwa seorang pria melantunkan di hadapan ‘Abdalláh bin Ḥanẓala:

لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ ۖ

“Mereka mempunyai tikar tidur dari api Neraka dan di atas mereka ada selimut-selimut (api juga)” (QS. al-A’raf: 41). ‘Abdalláh mulai menangis dengan begitu hebatnya sehingga, mengutip kata-kata narator, “Aku pikir nyawa akan pergi darinya.” Kemudian ia bangkit berdiri. Mereka menyuruhnya duduk, namun ia berseru: “Kedahsyatan (*haybat*) dari ayat ini mencegahku untuk duduk.” Diriwayatkan bahwa ayat berikut dibacakan di hadapan Junayd:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ

“*Wahai orang-orang yang beriman, mengapa kamu mengatakan sesuatu yang tidak kamu kerjakan?*” (QS. as-Saff: 2). Junayd berkata: “Wahai Tuhanku, jika kami berkata, kami berkata karena Engkau, dan jika kami berbuat, kami berbuat karena berkah-Mu: lantas, di manakah perkataan dan perbuatan kami?” Diriwayatkan bahwa Shiblí berkata, saat mendengar ayat

وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ

“*Dan ingatlah Tuhanmu jika engkau lupa*” (QS. al-Kahf: 24), “Pengingatan (kepada Allah) melibatkan kelupaan (terhadap diri sendiri), dan seluruh dunia telah terhenti pada pengingatan akan Dia;” kemudian beliau memekik dan jatuh tak sadarkan

181 Setelah sanjungan lebih lanjut mengenai gaya Al-Qur’an yang tak tertandingi, penulis meriwayatkan kisah pertobatan ‘Umar.

diri. Ketika beliau tersadar, beliau berkata: "Aku heran pada pendosa yang dapat mendengar Firman Allah namun tetap tidak tergerak." Seorang Syekh tertentu berkata: "Suatu ketika aku sedang membaca Firman Allah,

وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ

'Dan peliharalah dirimu dari azab yang terjadi pada hari yang pada waktu itu kamu dikembalikan kepada Allah' (QS. al-Baqarah: 281). Sebuah suara langit berseru kepadaku, 'Janganlah membaca terlalu keras; empat jin telah mati karena kengerian yang diilhamkan dalam diri mereka oleh ayat ini'." Seorang darwis berkata: "Selama sepuluh tahun terakhir aku tidak membaca maupun mendengar Al-Qur'an kecuali bagian kecil darinya yang digunakan dalam salat." Saat ditanya mengapa, ia menjawab: "Karena takut kalau-kalau hal itu akan dikutip sebagai argumen yang menentangku." Suatu hari aku datang ke hadapan Syekh Abu 'l-Abbas Shaqání dan mendapati beliau sedang membaca:

ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوْكًا لَّا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ

"Allah membuat perumpamaan dengan seorang hamba sahaya yang dimiliki yang tidak dapat bertindak sesuatu pun" (QS. an-Nahl: 75), serta menangis dan memekik, sehingga beliau pingsan dan aku pikir beliau telah wafat. "Wahai Syekh," seruku, "apa yang terjadi padamu?" Beliau berkata: "Setelah sebelas tahun aku telah mencapai titik ini dalam bagian tetap Al-Qur'anku dan aku tidak mampu melanjutkan lebih jauh." Abu 'l-Abbas bin 'Aṭá ditanya berapa banyak Al-Qur'an yang beliau baca setiap harinya. Beliau menjawab: "Dahulu aku terbiasa membaca seluruh Al-Qur'an dua kali dalam sehari semalam, namun sekarang setelah membaca selama empat belas tahun aku baru sampai pada Surah al-Anfál."[182]

Diriwayatkan bahwa Abu 'l-Abbas al-Qaṣṣáb berkata kepada seorang pembaca Al-Qur'an, "Lantunkanlah," yang atas dasar itu ia melantunkan:

يٰٓاَيُّهَا الْعَزِيْزُ مَسَّنَا وَاَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُّزْجٰىةٍ

"Wahai orang yang mulia, kami dan keluarga kami telah ditimpa kesengsaraan dan kami datang membawa barang-barang yang kurang berharga" (QS. Yusuf: 88). Beliau berkata sekali lagi, "Lantunkanlah," yang atas dasar itu sang pembaca melantunkan:

اِنْ يَّسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ اَخٌ لَّهٗ مِنْ قَبْلُ

"Jika ia mencuri, maka sesungguhnya telah pernah mencuri pula saudaranya sebelum itu" (QS. Yusuf: 77). Abu 'l-Abbas menyuruhnya melantunkan untuk ketiga kalinya, maka ia melantunkan:

لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ ۗ يَغْفِرُ اللّٰهُ لَكُمْ

"Pada hari ini tidak ada cercaan terhadap kamu, mudah-mudahan Allah mengampuni kamu," dsb. (QS. Yusuf: 92). Abu 'l-Abbas berseru: "Wahai Tuhanku, aku lebih tidak adil daripada saudara-saudara Yusuf, dan Engkau lebih baik daripada Yusuf:

182 Surah tentang Rampasan Perang, judul yang diberikan pada surah kedelapan dari Al-Qur'an.

berurusanlah denganku sebagaimana ia berurusan dengan saudara-saudaranya yang jahat.”

Seluruh Muslim, baik yang saleh maupun yang tidak taat, diperintahkan untuk mendengarkan Al-Qur’an, karena Allah telah berfirman:

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

“Dan apabila dibacakan Al-Qur’an, maka dengarkanlah baik-baik, dan perhatikanlah dengan tenang agar kamu mendapat rahmat” (QS. al-A’raf: 204).[183] Dan diriwayatkan bahwa Rasul bersabda kepada Ibnu Mas‘úd: “Bacakanlah Al-Qur’an kepadaku.” Ibnu Mas‘úd berkata: “Haruskah aku membacakannya kepadamu, padahal kepadamulah ia diturunkan?” Rasul menjawab: “Aku ingin mendengarnya dari orang lain.” Ini adalah bukti yang jelas bahwa pendengar lebih sempurna dalam kondisinya daripada pembaca, karena pembaca mungkin melantunkan dengan atau tanpa perasaan yang benar, sedangkan pendengar merasa secara benar, karena ucapan adalah semacam kesombongan dan pendengaran adalah semacam kerendahhatian. Rasul juga bersabda bahwa surah Hūd telah memutihkan rambut beliau. Dijelaskan bahwa beliau bersabda demikian dikarenakan ayat di akhir surah tersebut:

فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ

“Maka tetaplah engkau pada jalan yang benar (istiqamah), sebagaimana diperintahkan kepadamu” (QS. Hud: 112), karena Manusia tidak mampu untuk benar-benar teguh dalam memenuhi perintah-perintah Ilahi, sejauh ia tidak dapat melakukan apa pun tanpa bantuan Allah.[184]

FASAL

Zurára bin Abí Awfá, salah seorang tokoh Sahabat Rasul, selagi beliau memimpin ibadah publik, melantunkan sebuah ayat Al-Qur’an, mengeluarkan sebuah teriakan, lalu wafat. Abú Ja‘far al-Juhaní,[185] seorang Tabi’in yang terkemuka, saat mendengar sebuah ayat yang dibacakan oleh Ṣáliḥ al-Murrí[186] kepadanya, mengeluarkan rintihan keras dan berangkat meninggalkan dunia ini. Ibráhím al-Nakha‘í[187] meriwayatkan bahwa selagi ia melewati sebuah desa di lingkungan Kúfa ia melihat seorang wanita tua sedang berdiri dalam salat. Karena tanda-tanda kesucian nyata pada wajahnya, ia menunggu sampai sang wanita selesai salat lalu kemudian memberinya salam dengan harapan memperoleh berkah darinya. Wanita itu berkata kepadanya, “Apakah engkau hafal Al-Qur’an?” Ia menjawab, “Ya.” Wanita itu berkata, “Lantunkanlah sebuah ayat.” Ia melakukannya, yang

183 Di sini penulis mengutip sejumlah ayat Al-Qur’an di mana orang-orang beriman diperintahkan untuk mendengarkan dengan saksama lantunan kitab suci, atau ditegur karena kurangnya perhatian mereka.

184 Aku telah meniadakan di sini sebuah kisah yang diriwayatkan oleh Abú Sa‘íd al-Khudrí mengenai wawancara Muhammad dengan sekelompok pengungsi miskin (*muhájirún*), yang kepada mereka Al-Qur’an sedang dibacakan.

185 BI. Abú Juhayn, J. Abú Juhaní.

186 Sha‘ráni, *Ṭabaqát al-Kubrá*, i, 60.

187 Ibn Khallikán, No. 1.

atas dasar itu sang wanita memekik keras dan mengirimkan ruhnya keluar untuk menemui visi kepada Allah. Aḥmad bin Abi 'l-Ḥawárí meriwayatkan kisah berikut. "Aku melihat di padang pasir seorang pemuda, mengenakan jubah kasar, sedang berdiri di mulut sebuah sumur. Ia berkata kepadaku: 'Wahai Aḥmad, engkau datang di waktu yang tepat, karena aku niscaya perlu mendengar Al-Qur'an, agar aku dapat menyerahkan ruhku. Bacakanlah untukku sebuah ayat.' Allah mengilhamiku untuk membaca, 'Sesungguhnya orang-orang yang mengatakan: "Tuhan kami ialah Allah" kemudian mereka meneguhkan pendirian mereka' (QS. Fussilat: 30). 'Wahai Aḥmad,' katanya, 'demi Tuhan Ka'bah engkau telah membaca ayat yang sama dengan yang seorang malaikat bacakan kepadaku barusan,' dan dengan kata-kata tersebut ia pun menyerahkan ruhnya."

BAB MENGENAI AUDISI PUISI, DSB.

Mendengarkan puisi diperbolehkan. Rasul mendengarnya, dan para Sahabat tidak hanya mendengarnya namun juga mengucapkannya. Rasul bersabda, "Sebagian puisi adalah hikmah;" dan beliau bersabda, "Hikmah adalah unta betina mukmin yang hilang: di mana pun ia menemukannya, maka ia paling berhak atasnya;" dan beliau juga bersabda, "Kata yang paling benar yang pernah diucapkan oleh bangsa Arab adalah bait dari Labíd,

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللهَ بَاطِلُ ۞ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلُ

'Segala sesuatu kecuali Allah adalah sia-sia,
Dan seluruh nasib keberuntungan niscaya akan sirna.'"

'Amr bin al-Sharíd[188] meriwayatkan bahwa ayahnya berkata: "Rasul bertanya kepadaku apakah aku bisa melantunkan puisi apa pun dari Umayya bin Abi 'l-Ṣalt, maka aku melantunkan seratus bait, dan di akhir setiap bait beliau berseru, 'Lanjutkan!' Beliau bersabda bahwa Umayya hampir saja menjadi seorang Muslim dalam puisinya." Banyak kisah serupa diceritakan tentang Rasul dan para Sahabat. Pandangan-pandangan yang keliru lazim ditemukan pada subjek ini. Sebagian menyatakan bahwa adalah tidak sah untuk mendengarkan puisi apa pun jua, dan melewatkan hidup mereka dengan memfitnah saudara-saudara Muslim mereka.

Sebagian lagi, sebaliknya, beranggapan bahwa seluruh puisi adalah sah, dan menghabiskan waktu mereka mendengarkan lagu-lagu cinta serta deskripsi tentang wajah dan rambut serta tahi lalat dari sang kekasih. Aku tidak bermaksud untuk mendiskusikan argumen yang diajukan oleh kedua belah pihak dalam kontroversi ini untuk menentang satu sama lain. Para Syekh Sufi mengikuti teladan Rasul, yang saat ditanya mengenai puisi, bersabda: "Apa yang baik darinya adalah baik dan apa yang buruk darinya adalah buruk," yakni, apa pun yang tidak sah, laksana menggunjing dan fitnah serta cacian kotor dan celaan terhadap orang mana pun serta ucapan kekufuran, adalah sama-sama tidak sah baik ia diekspresikan dalam prosa maupun bait; dan apa pun yang sah dalam prosa, laksana moralitas dan nasihat-nasihat

188 B. al-Rashíd.

serta kesimpulan yang ditarik dari tanda-tanda Allah dan kontemplasi atas bukti-bukti Kebenaran, adalah tidak kurang sahnya pula dalam bait.

Singkatnya, sebagaimana adalah tidak sah dan terlarang untuk melihat atau menyentuh sebuah objek indah yang merupakan sumber kejahatan, maka adalah tidak sah dan terlarang pula untuk mendengarkan objek tersebut atau, secara serupa, mendengar deskripsi mengenainya. Mereka yang menganggap pendengaran semacam itu sebagai sah secara mutlak maka mereka niscaya harus juga menganggap melihat dan menyentuh sebagai sah, yang mana hal itu adalah kekufuran dan bid’ah. Jika seseorang berkata, “Aku hanya mendengar Allah dan hanya mencari Allah di dalam mata dan pipi serta tahi lalat dan ikal rambut,” maka secara logis orang lain boleh melihat pada sebuah pipi dan tahi lalat serta berkata bahwa ia melihat dan mencari Allah semata, karena baik mata maupun telinga adalah sumber-sumber peringatan dan pengetahuan; kemudian orang lain lagi boleh berkata bahwa dalam menyentuh seseorang, yang deskripsinya dianggap diperbolehkan untuk didengar dan yang dianggap diperbolehkan untuk dilihat, ia pun hanya mencari Allah, sejauh satu indra tidaklah lebih baik disesuaikan daripada indra lainnya untuk menangkap sebuah realitas; maka seluruh hukum agama akan menjadi batal dan hampa, dan ucapan Rasul bahwa mata melakukan zina akan kehilangan seluruh kekuatannya, dan celaan menyentuh orang yang dengan siapa pernikahan dapat secara sah dilangsungkan akan dihilangkan, serta ketetapan-ketetapan agama akan gugur.

Para aspiran Tasawuf yang bodoh, saat melihat kaum ahli terserap dalam ekstase selama audisi spiritual (*samá‘*), membayangkan bahwa mereka sedang bertindak dari dorongan sensual dan berkata, “Hal itu sah, kalau tidak niscaya mereka tidak akan melakukannya,” serta meniru mereka, mengambil bentuknya namun mengabaikan ruhnya, sampai mereka membinasakan diri mereka sendiri dan menuntun orang lain ke dalam kehancuran. Ini adalah salah satu keburukan besar di zaman kita. Aku akan memaparkannya secara utuh di tempat yang semestinya.

BAB MENGENAI AUDISI SUARA-SUARA DAN MELODI

Rasul bersabda, “Indahkanlah suara kalian dengan membaca Al-Qur’an secara lantang;” dan Allah telah berfirman,

يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ

“Allah menambahkan pada ciptaan-Nya apa yang Dia kehendaki” (QS. Fatir: 1), yang artinya, sebagaimana para mufasir pikirkan, sebuah suara yang indah; dan Rasul bersabda, “Barangsiapa yang berkeinginan untuk mendengar suara Daud, biarlah ia mendengarkan suara Abú Músá al-Ash‘arí.” Dinyatakan dalam tradisi-tradisi yang masyhur bahwa para penghuni Surga menikmati audisi spiritual, karena terpancar dari setiap pohon suara dan melodi yang berbeda. Ketika berbagai suara bercampur menjadi satu, maka temperamen alami mengalami kenikmatan yang luar biasa. Jenis audisi ini umum bagi seluruh makhluk hidup, karena ruh bersifat halus, dan terdapat sebuah kehalusan di dalam suara-suara, sehingga ketika mereka

didengar maka ruh cenderung kepada apa yang homogen dengan dirinya sendiri. Para tabib dan para filosof yang mengklaim memiliki pengetahuan mendalam tentang kebenaran telah mendiskusikan subjek ini secara luas dan telah menulis buku-buku mengenai harmoni musikal. Hasil dari temuan mereka nyata di hari ini dalam instrumen musikal yang telah dirancang demi kepentingan membangkitkan gairah serta mengusahakan hiburan dan kesenangan, selaras dengan Setan, dan begitu terampilnya sehingga (sebagaimana kisah yang diceritakan) suatu hari, saat Isḥáq dari Mawṣil[189] sedang bermain di sebuah taman, seekor burung bulbul, yang terpesona dengan musiknya, menghentikan nyanyiannya demi mendengarkannya, lalu jatuh mati dari dahan pohon.

Aku telah mendengar banyak kisah jenis ini, namun satu-satunya tujuanku adalah untuk menyebutkan teori bahwa temperamen seluruh makhluk hidup tersusun dari suara-suara dan melodi-melodi yang dibaurkan dan diharmonisasikan. Ibráhím al-Khawwáṣ berkata: "Suatu ketika aku mendatangi sebuah suku Arab dan singgah di kediaman yang ramah dari salah satu kepala suku mereka. Aku melihat seorang negro sedang terbaring, terbelenggu dan dirantai, di pintu tenda di bawah panas matahari. Aku merasa kasihan padanya dan bertekad untuk memberikan syafaat kepada kepala suku demi kepentingannya. Ketika makanan dihidangkan untuk jamuanku aku menolak untuk makan, dengan mengetahui bahwa tidak ada yang lebih menyedihkan bagi seorang Arab selain hal ini. Sang kepala suku bertanya kepadaku mengapa aku menolak, dan aku menjawab bahwa aku berharap kedermawanannya akan memberiku sebuah anugerah. Ia memohon kepadaku untuk makan, seraya meyakinkanku bahwa seluruh apa yang ia miliki adalah milikku. 'Aku tidak menginginkan kekayaanmu,' kataku, 'namun ampunilah budak ini demi aku.' 'Pertama dengarlah apa kesalahannya,' jawab sang kepala suku, 'kemudian lepaskan rantainya. Budak ini adalah seorang penggembala unta, dan ia memiliki suara yang merdu. Aku mengirimnya bersama beberapa ekor unta ke perkebunanku, untuk membawakanku gandum. Ia meletakkan beban ganda pada setiap unta dan bernyanyi begitu merdunya di sepanjang jalan sehingga unta-unta itu berlari dengan kecepatan penuh. Mereka kembali ke mari dalam waktu singkat, dan segera setelah ia menurunkan bebannya mereka pun mati satu demi satu.' 'Wahai pangeran,' seruku dalam ketakjuban, 'seorang bangsawan sepertimu tidaklah berkata dusta, namun aku berharap sebuah bukti dari kisah ini.' Selagi kami berbicara sejumlah unta dibawa dari padang pasir menuju sumur-sumur, agar mereka dapat minum. Kepala suku menanyakan sudah berapa lama mereka tidak mendapatkan air. 'Tiga hari,' adalah jawabannya. Ia kemudian memerintahkan budak tersebut untuk bernyanyi. Unta-unta tersebut menjadi begitu tersita perhatiannya mendengarkan nyanyiannya sehingga mereka tidak mau meminum seteguk air pun, dan tiba-tiba mereka berbalik dan lari, satu demi satu, serta terpencar di padang pasir. Sang pemimpin melepaskan budak tersebut dan mengampuninya demi aku." Kita sering melihat, sebagai contoh, bagaimana unta dan keledai terpengaruh

189 *Aghání*, 5, 52-131.

dengan sukacita ketika pengemudi mereka melantunkan sebuah lagu. Di Khurásán dan Irak sudah menjadi kebiasaan bagi para pemburu, saat berburu menjangan (*áhú*) di malam hari, untuk memukul sebuah baskom kuningan (*ṭashtí*) agar menjangan tersebut berdiri diam, mendengarkan suaranya, dan dengan demikian dapat ditangkap. Dan di India, sebagaimana telah dimaklumi, beberapa orang pergi ke tanah terbuka dan bernyanyi serta membuat suara gemerincing, yang saat mendengarnya maka menjangan akan mendekat; kemudian para pemburu mengelilingi mereka dan bernyanyi, sampai menjangan-menjangan tersebut terbuai tidur oleh melodi yang menyenangkan dan dapat ditangkap dengan mudah. Efek yang sama nyata pada anak-anak kecil yang berhenti menangis di buaian saat sebuah nada dinyanyikan untuk mereka, dan mendengarkan nada tersebut. Para tabib berkata tentang anak semacam itu bahwa ia berakal dan akan menjadi cerdas saat ia tumbuh dewasa. Pada saat wafatnya salah satu raja kuno Persia, para menterinya berkeinginan untuk menobatkan putranya, yang merupakan seorang anak berusia dua tahun. Buzurjmihr,[190] saat dikonsultasikan, berkata: “Sangat baik, namun kita niscaya harus melakukan pengujian apakah ia berakal,” dan memerintahkan para penyanyi untuk bernyanyi baginya. Sang anak tergerak oleh emosi dan mulai menggerakkan lengan serta kakinya. Buzurjmihr memaklumkan bahwa hal ini adalah tanda yang penuh harapan dan menyetujui suksesi tersebut. Siapa pun yang mengatakan bahwa ia tidak menemukan kenikmatan di dalam suara dan melodi serta musik maka ia antara seorang pendusta dan munafik atau ia tidak dalam akal sehatnya, dan berada di luar kategori manusia maupun binatang.

Mereka yang melarang musik melakukannya agar mereka dapat menjaga perintah Ilahi, namun para teolog sepakat bahwa diperbolehkan untuk mendengarkan instrumen musikal jika mereka tidak digunakan untuk hiburan, dan jika pikiran tidak dituntun menuju kejahatan melalui pendengaran terhadapnya. Banyak tradisi yang dikutip untuk mendukung pandangan ini. Demikianlah, diriwayatkan bahwa ‘Á’isha berkata: “Seorang budak perempuan sedang bernyanyi di rumahku ketika ‘Umar meminta izin untuk masuk. Segera setelah ia mendengar langkah kakinya ia pun lari. ‘Umar masuk dan Rasul tersenyum. ‘Wahai Rasulullah,’ seru ‘Umar, ‘apa yang membuatmu tersenyum?’ Rasul menjawab, ‘Seorang budak perempuan tadi sedang bernyanyi di sini, namun ia lari segera setelah ia mendengar langkah kakimu.’ ‘Aku tidak akan pergi,’ kata ‘Umar, ‘sampai aku mendengar apa yang Rasul dengar.’ Maka Rasul memanggil kembali gadis tersebut dan ia pun mulai bernyanyi, sementara Rasul mendengarkannya.”

Banyak dari para Sahabat telah meriwayatkan tradisi-tradisi serupa, yang mana Abú ‘Abd al-Raḥmán al-Sulamí telah menghimpunnya di dalam *Kitáb al-Samá‘*[191]; dan beliau telah memutuskan audisi spiritual semacam itu sebagai diperbolehkan. Dalam mempraktikkan audisi spiritual, bagaimanapun, para Syekh Sufi menginginkan, bukan keperbolehannya sebagaimana orang awam lakukan,

190 Wazir dari Khusraw Núshírwán, raja besar Sasaniyah dari Persia (531-78 M).
191 Kitab Audisi Spiritual.

melainkan keuntungan-keuntungan spiritual. Kelonggaran (*licence*) adalah tepat bagi binatang, namun manusia yang tunduk pada kewajiban agama sepatutnya mencari manfaat spiritual dari tindakan-tindakan mereka. Suatu ketika, saat aku berada di Merv, salah seorang pemimpin *Ahl-i ḥadíth*[192] dan yang paling termasyhur dari mereka semua berkata kepadaku: "Aku telah menyusun sebuah karya mengenai diperbolehkannya audisi spiritual." Aku menjawab: "Ini adalah musibah besar bagi agama bahwa sang Imam telah menghalalkan sebuah hiburan yang merupakan akar dari seluruh amoralitas." "Jika engkau tidak menganggapnya halal," katanya, "mengapa engkau mempraktikkannya?" Aku menjawab: "Kehalalannya bergantung pada keadaan dan tidak dapat ditegaskan secara mutlak: jika audisi menghasilkan efek yang sah pada pikiran, maka ia halal; ia tidak sah jika efeknya tidak sah, dan diperbolehkan jika efeknya diperbolehkan."

BAB MENGENAI PRINSIP-PRINSIP AUDISI SPIRITUAL

Engkau harus mengetahui bahwa prinsip-prinsip audisi spiritual bervariasi seiring dengan variasi temperamen, sebagaimana terdapat berbagai keinginan di dalam hati-hati yang beragam, dan merupakan tirani jika meletakkan satu hukum bagi semua orang. Para pendengar (*mustami'án*) dapat dibagi ke dalam dua golongan: (1) mereka yang mendengar makna spiritual, (2) mereka yang mendengar suara material. Terdapat hasil baik dan buruk dalam setiap kasus. Mendengarkan suara-suara manis menghasilkan sebuah gejolak (*ghalayán*) dari substansi yang dibentuk di dalam Manusia: benar (*ḥaqq*) jika substansinya benar, batil (*báṭil*) jika substansinya batil. Ketika bahan dari temperamen seseorang adalah jahat, maka apa yang ia dengar pun akan menjadi jahat juga. Keseluruhan dari topik ini diilustrasikan oleh kisah Daud, yang Allah jadikan wakil-Nya dan memberinya suara yang merdu serta menyebabkan tenggorokannya menjadi seruling yang melodius, sehingga binatang buas dan burung-burung datang dari gunung dan dataran untuk mendengarnya, serta air berhenti mengalir dan burung-burung jatuh dari udara.

Diriwayatkan bahwa selama kurun waktu sebulan orang-orang yang berkumpul di sekeliling beliau di padang pasir tidak memakan makanan, dan anak-anak tidak menangis tidak pula meminta susu; dan kapan pun orang-orang itu pergi maka ditemukan bahwa banyak yang telah mati karena ekstase yang menyergap mereka saat mereka mendengarkan suaranya: suatu kali, dikatakan, jumlah yang mati mencapai tujuh ratus gadis dan dua belas ribu pria tua. Kemudian Allah, karena ingin memisahkan mereka yang mendengarkan suara tersebut dan mengikuti temperamen mereka dari para pengikut kebenaran (*ahl-i ḥaqq*) yang mendengarkan realitas spiritual, mengizinkan Iblis untuk menjalankan keinginannya dan menampilkan tipu dayanya. Iblis membentuk sebuah mandolin dan seruling lalu mengambil posisi di seberang tempat di mana Daud sedang bernyanyi. Pendengar Daud menjadi terbagi dalam dua pihak: yang diberkati dan yang terlaknat. Mereka yang ditakdirkan pada pengutukan memberikan telinga pada musik Iblis, sementara

192 "Para pengikut Tradisi" sebagai lawan dari "para pengikut Opini" (*ahl-i ra'y*).

mereka yang ditakdirkan pada kebahagiaan tetap mendengarkan suara Daud. Kaum spiritualis (*ahl-i ma‘nî*) tidak sadar akan apa pun kecuali suara Daud, karena mereka hanya melihat Allah semata; jika mereka mendengar musik Setan, mereka menganggapnya sebagai sebuah godaan yang terpancar dari Allah, dan jika mereka mendengar suara Daud, mereka mengakuinya sebagai sebuah petunjuk dari Allah; yang karenanya mereka melepaskan segala hal yang sekadar subsider dan melihat baik yang benar maupun salah sebagaimana mereka sebenarnya adanya.

Ketika seorang manusia memiliki audisi spiritual jenis ini, apa pun yang ia dengar adalah halal baginya. Beberapa penipu, bagaimanapun, mengatakan bahwa audisi spiritual mereka berlawanan dengan realitasnya. Hal ini adalah absurd, karena kesempurnaan kewalian terdiri dari melihat segala sesuatu sebagaimana adanya, agar visi tersebut dapat menjadi benar; jika engkau melihat secara berbeda, maka visi tersebut salah. Rasul bersabda: “Ya Allah, biarlah kami melihat segala sesuatu sebagaimana adanya.” Demikian pula, audisi spiritual yang benar terdiri dari mendengar segala sesuatu sebagaimana ia adanya dalam kualitas dan predikamen. Alasan mengapa manusia terperdaya dan gairah mereka terbangkitkan oleh instrumen musikal adalah karena mereka mendengar secara tidak nyata: jika audisi spiritual mereka berkorespondensi dengan realitasnya, niscaya mereka akan luput dari seluruh konsekuensi buruk. Kaum yang sesat mendengar Firman Allah, dan kesesatan mereka tumbuh semakin besar daripada sebelumnya. Sebagian dari mereka mengutip

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata” (QS. al-An’am: 103) sebagai sebuah demonstrasi bahwa tidak akan ada visi kepada Allah; sebagian mencuplik

ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ

“Kemudian Dia bersemayam di atas Arasy” (QS. al-A’raf: 54) untuk membuktikan bahwa posisi dan arah dapat ditegaskan bagi-Nya; dan sebagian berargumen bahwa Allah secara aktual “datang”, sejauh Dia telah berfirman,

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

“Dan datanglah Tuhanmu dan malaikat bersaf-saf” (QS. al-Fajr: 22). Sejauh kesesatan tertanam dalam pikiran mereka, tidak ada gunanya bagi mereka mendengar Firman Allah. Penganut Tauhid, di sisi lain, ketika ia mencermati sebuah puisi, ia memandang kepada Sang Pencipta dari tabiat sang penyair dan Sang Pengatur pikirannya, serta dengan menarik sebuah peringatan darinya, ia melihat dalam tindakan tersebut sebuah bukti dari Sang Pelakunya. Dengan demikian ia menemukan jalan yang benar bahkan di dalam kepalsuan, sementara mereka yang telah kita sebutkan di atas kehilangan jalan di tengah-tengah kebenaran.

FASAL

Para Syekh telah melontarkan banyak ucapan mengenai subjek ini. Dhu ‘l-Nún al-Miṣrí berkata: “Audisi spiritual adalah sebuah pengaruh Ilahi (*wárid al-ḥaqq*) yang

menggerakkan hati untuk mencari Allah: mereka yang mendengarkannya secara spiritual (*ba-ḥaqq*) maka akan sampai kepada Allah (*taḥaqqaqa*), dan mereka yang mendengarkannya secara sensual (*ba-nafs*) maka akan jatuh ke dalam bid'ah (*tazandaqa*)." Sufi yang terhormat ini tidak memaksudkan bahwa audisi spiritual adalah penyebab dari pencapaian kepada Allah, namun beliau memaksudkan bahwa pendengar sepatutnya mendengar realitas spiritualnya, bukan sekadar suaranya saja, dan bahwa pengaruh Ilahi tersebut sepatutnya meresap ke dalam hatinya dan menggerakkannya. Seseorang yang dalam audisi spiritual tersebut mengikuti kebenaran maka ia akan mengalami sebuah penyingkapan, sedangkan seseorang yang mengikuti jiwa rendahnya (*nafs*) maka ia akan terhijab dan akan beralih pada interpretasi (*ta'wíl*). *Zandaqa* (bid'ah) adalah kata Persia yang telah di-Arabkan. Dalam lidah Arab ia menandakan "interpretasi". Oleh karena itu, bangsa Persia menyebut tafsir atas Kitab mereka sebagai *Zand ú Pázand*.[193] Para filolog, karena ingin memberikan nama bagi keturunan kaum Majusi, memanggil mereka *zindíq* atas dasar penegasan mereka bahwa segala sesuatu yang dinyatakan oleh Muslim memiliki interpretasi esoteris, yang mana hal itu menghancurkan pengertian lahiriahnya. Pada hari ini kaum Syiah di Mesir, yang merupakan sisa-sisa dari kaum Majusi ini, membuat penegasan yang sama. Maka kata *zindíq* pun mulai diterapkan kepada mereka sebagai nama diri. Dhu 'l-Nún, dengan menggunakan istilah ini, bermaksud untuk memaklumkan bahwa kaum spiritualis dalam audisi spiritual niscaya menembus menuju realitas, sementara kaum sensualis membuat interpretasi yang mengada-ada dan dengan demikian jatuh ke dalam kejahatan. Shiblí berkata: "Audisi spiritual secara lahiriah adalah sebuah godaan (*fitnat*) dan secara batiniah adalah sebuah peringatan (*'ibrat*): ia yang mengenal tanda mistis (*ishárat*) maka boleh secara sah mendengar peringatan tersebut; jika tidak, ia telah mengundang godaan dan memaparkan dirinya pada musibah," yakni audisi spiritual berakibat musibah dan merupakan sumber kejahatan bagi siapa pun yang seluruh hatinya tidak terserap dalam pemikiran tentang Allah.

Abú 'Alí al-Rúdbárí berkata, dalam menjawab seorang pria yang menanyainya mengenai audisi spiritual: "Andaikata aku terlepas darinya sepenuhnya!" karena Manusia tidak mampu untuk melakukan segala sesuatu sebagaimana ia sepatutnya dilakukan, dan ketika ia gagal melakukan sesuatu secara semestinya ia mempersepsi bahwa ia telah gagal dan berkeinginan untuk terlepas darinya sama sekali. Salah seorang Syekh berkata: "Audisi spiritual adalah apa yang membuat hati sadar akan hal-hal di dalamnya yang menghasilkan keabsenan" (*má fíhá mina 'l-mughayyibát*), sehingga efek darinya adalah menjadikan hati hadir bersama Allah. Keabsenan (*ghaybat*) adalah kualitas hati yang paling tercela. Pecinta, meskipun absen dari Sang Kekasihnya, haruslah hadir bersamanya di dalam hati; jika ia absen di dalam hati, maka cintanya hilang. Syekhku berkata: "Audisi spiritual adalah bekal perjalanan (*viaticum*) bagi kaum yang fakir: seseorang yang telah mencapai akhir perjalanannya tidaklah memiliki kebutuhan padanya," karena pendengaran tidak

193 Lihat Browne, *Literary History of Persia*, i, 81.

dapat melakukan fungsi apa pun di mana persatuan itu berada; berita didengar dari yang absen, namun pendengaran bukanlah apa-apa ketika dua pihak saling berhadapan. Ḥuṣrí berkata: “Apa gunanya sebuah audisi spiritual yang berhenti kapan pun orang yang engkau dengar menjadi diam? Adalah niscaya bahwa audisi spiritualmu haruslah kontinu dan tanpa putus.” Ucapan ini adalah tanda dari konsentrasi pikirannya di medan cinta. Ketika seorang manusia mencapai derajat setinggi ini maka ia mendengar (hakikat-hakikat spiritual) dari setiap objek di alam semesta.

BAB MENGENAI BERBAGAI PENDAPAT TERKAIT AUDISI SPIRITUAL

Para Syekh dan spiritualis memegang pandangan yang berbeda-beda mengenai audisi spiritual. Sebagian mengatakan bahwa ia adalah sebuah fakultas yang berkaitan dengan keabsenan, karena dalam kontemplasi (kepada Allah) maka audisi spiritual adalah mustahil, sejauh pecinta yang bersatu dengan Kekasihnya memancangkan pandangannya pada-Nya dan tidak perlu mendengarkan kepada-Nya; oleh karena itu, audisi spiritual adalah fakultas para pemula yang mereka gunakan, ketika terdistraksi oleh kelupaan, demi memperoleh konsentrasi; namun seseorang yang sudah terkonsentrasi niscaya akan terdistraksi oleh hal tersebut. Yang lain, sebaliknya, mengatakan bahwa audisi spiritual adalah sebuah fakultas yang berkaitan dengan hadirat (bersama Allah), karena cinta menuntut segalanya; sampai seluruh dari sang pecinta terserap di dalam seluruh dari Sang Kekasih, ia masih kurang dalam cinta: oleh karena itu, sebagaimana dalam persatuan maka hati (*dil*) memiliki cinta dan jiwa (*sirr*) memiliki kontemplasi serta ruh memiliki persatuan dan tubuh memiliki pelayanan, maka telinga pun niscaya harus memiliki kenikmatan sedemikian rupa sebagaimana mata menarik kenikmatan dari penglihatan. Betapa luar biasa, meskipun pada topik yang remeh, kata-kata penyair yang memaklumkan cintanya pada khamar!

أَلَا فَاسْقِنِي خَمْرًا، وَقُلْ لِي: هِيَ الْخَمْرُ ۞ وَلَا تَسْقِنِي سِرًّا إِذَا أَمْكَنَ الْجَهْرُ

“Berilah aku khamar untuk diminum dan katakan padaku bahwa itu adalah khamar. Janganlah memberikannya kepadaku secara rahasia, ketika ia dapat diberikan secara terbuka,”[194]

yakni, biarlah mataku melihatnya dan tanganku menyentuhnya dan langit-langit mulutku mengecapnya serta hidungku menciumnya: masih tersisa satu indra lagi untuk dipuaskan, yakni pendengaranku: katakanlah padaku, oleh karena itu, ini adalah khamar, agar telingaku dapat merasakan kenikmatan yang sama sebagaimana indra-indraku yang lain. Dan mereka mengatakan bahwa audisi spiritual berkaitan dengan hadirat bersama Allah, karena ia yang absen dari Allah adalah seorang penyangkal (*munkir*), dan mereka yang menyangkal tidaklah layak untuk menikmati audisi spiritual. Oleh karena itu, terdapat dua jenis audisi spiritual: yang bermedia dan yang tanpa media. Audisi spiritual yang mana pelantun (*qárí*)

194 Abú Nuwás, *Die Weinlieder*, ed. oleh Ahlwardt, No. 29, bait 1.

adalah sumbernya merupakan fakultas keabsenan, namun audisi spiritual yang mana Sang Kekasih (*yárí*) adalah sumbernya merupakan fakultas hadirat. Atas dasar inilah seorang pembimbing spiritual yang terkenal berkata: "Aku tidak akan menempatkan makhluk ciptaan apa pun, kecuali orang-orang pilihan Allah, di tempat di mana aku dapat mendengar pembicaraan mereka atau bercakap-cakap dengan mereka."

BAB MENGENAI TINGKATAN-TINGKATAN MEREKA YANG BERBEDA DALAM REALITAS AUDISI SPIRITUAL

Engkau harus mengetahui bahwa setiap Sufi memiliki tingkatan tertentu dalam audisi spiritual dan bahwa perasaan yang ia dapatkan darinya sebanding dengan tingkatannya. Demikianlah, apa pun yang didengar oleh kaum yang bertobat akan menambah kontrisi dan penyesalan mereka; apa pun yang didengar oleh para pecinta yang rindu akan menambah kerinduan mereka akan visi; apa pun yang didengar oleh mereka yang memiliki iman yang pasti akan mengonfirmasi kepastian mereka; apa pun yang didengar oleh para pemula akan memverifikasi penjelasan mereka (mengenai hal-hal yang membingungkan mereka); apa pun yang didengar oleh para pecinta akan mendorong mereka untuk memutuskan seluruh hubungan duniawi; dan apa pun yang didengar oleh kaum yang miskin secara spiritual akan membentuk fondasi bagi ketiadaan harapan. Audisi spiritual adalah laksana matahari, yang menyinari segala sesuatu namun memengaruhi mereka secara berbeda sesuai dengan derajatnya: ia menghanguskan atau menerangi atau melarutkan atau memupuk. Seluruh golongan yang telah aku sebutkan termasuk dalam tiga tingkatan berikut: para pemula (*mubtadiyán*), orang-orang pertengahan (*mutawassiṭán*), dan kaum ahli (*kámilán*). Aku kini akan menyisipkan sebuah fasal yang membahas tentang kondisi dari masing-masing tiga tingkatan ini dalam kaitannya dengan audisi spiritual, agar engkau dapat memahami masalah ini dengan lebih mudah.

FASAL

Audisi spiritual adalah sebuah pengaruh (*wárid*) yang memancar dari Allah, dan sejauh tubuh ini dibentuk dari kebodohan dan hiburan maka temperamen dari pemula sama sekali tidak mampu untuk (menanggung) Firman Allah, namun ia secara kuat terkesan oleh turunnya realitas spiritual tersebut, sehingga sebagian ada yang kehilangan indranya dalam audisi spiritual dan sebagian lagi mati, serta tidak ada seorang pun yang temperamennya tetap menjaga ekuilibriumnya. Telah dimaklumi bahwa di rumah-rumah sakit Rúm mereka telah menciptakan sebuah hal menakjubkan yang mereka sebut *angalyún*;[195] bangsa Yunani menyebut segala sesuatu yang sangat ajaib dengan nama ini, misal Injil dan kitab-kitab (*wadh'*) dari Mání (Manes). Kata tersebut menandakan "pemakluman sebuah ketetapan" (*iẓhár-i ḥukm*). *Angalyún* ini menyerupai sebuah instrumen musik petik (*rúdí az rúdha*).

195 εὐαγγέλιον (Evangelion).

Orang-orang sakit dibawa ke sana dua hari dalam seminggu dan dipaksa untuk mendengarkan, selagi ia dimainkan, selama jangka waktu yang sebanding dengan penyakit yang mereka derita; kemudian mereka dibawa pergi. Jika diinginkan untuk membunuh seseorang, ia dibiarkan di sana untuk periode yang lebih lama, sampai ia mati. Ajal setiap orang sebenarnya telah tertulis (di dalam lembaran takdir), namun kematian disebabkan secara tidak langsung oleh berbagai keadaan. Para tabib dan yang lainnya boleh mendengarkan *angalyún* secara kontinu tanpa terpengaruh dengan cara apa pun, karena hal itu konsonan dengan temperamen mereka. Aku telah melihat di India seekor ulat yang muncul di dalam sebuah racun mematikan dan hidup darinya, karena racun tersebut adalah seluruh wujudnya. Di sebuah kota di Turkistán, di perbatasan Islam, aku melihat sebuah gunung yang terbakar, yang dari bebatuan tersebut asap amonium klorida (*nawshádur*) sedang mendidih keluar;[196] dan di tengah-tengah api tersebut terdapat seekor tikus, yang mati ketika ia keluar dari panas yang membara tersebut. Tujuanku dalam mengutip contoh-contoh ini adalah untuk menunjukkan bahwa seluruh gejolak dari para pemula, ketika pengaruh Ilahi turun ke atas mereka, disebabkan oleh fakta bahwa tubuh mereka berlawanan dengannya; namun ketika hal itu menjadi kontinu maka pemula tersebut menerimanya dengan tenang. Pada mulanya Rasul tidak sanggup menahan visi kepada Jibril, namun pada akhirnya beliau terbiasa merasa merana jika Jibril pernah sekali waktu gagal untuk datang, meskipun hanya untuk sekejap saja. Demikian pula, kisah-kisah yang telah aku riwayatkan di atas menunjukkan bahwa para pemula itu bergejolak dan bahwa kaum ahli itu tenang dalam audisi spiritual. Junayd memiliki seorang murid yang terbiasa sangat bergejolak dalam audisi spiritual, sehingga para darwis lainnya merasa terdistraksi. Mereka mengeluh kepada Junayd, dan beliau memberi tahu murid tersebut bahwa beliau tidak akan bergaul dengannya jika ia menampilkan gejolak semacam itu di masa depan. “Aku mengawasi darwis tersebut,” kata Abú Muḥammad Jurayrí, “selama audisi spiritual: ia tetap menutup bibirnya dan diam sampai setiap pori di tubuhnya terbuka; kemudian ia kehilangan kesadaran, dan menetap dalam kondisi tersebut selama sehari penuh. Aku tidak tahu apakah audisi spiritualnya ataukah rasa hormatnya terhadap pembimbing spiritualnya yang lebih sempurna.” Diriwayatkan bahwa seorang pria berteriak selama audisi spiritual. Pembimbing spiritualnya menyuruhnya tenang. Ia meletakkan kepalanya di atas lututnya, dan ketika mereka melihatnya ternyata ia telah wafat. Aku mendengar Syekh Abú Muslim Fáris bin Ghálib al-Fárisí berkata bahwa seseorang meletakkan tangannya di atas kepala seorang darwis yang sedang bergejolak selama audisi spiritual dan menyuruhnya duduk: ia pun duduk lalu wafat di tempat itu juga. al-Raqqí[197] meriwayatkan

196 Pegunungan yang dirujuk adalah Jabal al-Buttam, di sebelah timur Samarkand. Lihat Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, hal. 467.

197 IJ. Duqqí. Qushayrí, yang meriwayatkan kisah ini (184, 22), menulis “al-Raqqí”. *Nisba* Duqqí merujuk pada Abú Bakr Muḥammad al-Dínawarí (*Nafaḥát*, No. 229), sementara Raqqí kemungkinan menandakan Ibráhím bin Dáwud al-Raqqí (ibid., No. 194).

bahwa al-Darráj[198] berkata: "Selagi Ibnu al-Qúṭí[199] dan aku sedang berjalan di tepian sungai Tigris antara Baṣra dan Ubulla, kami sampai pada sebuah paviliun dan melihat seorang pria tampan duduk di atap, dan di sampingnya seorang gadis yang sedang menyanyikan bait ini:—

'Cintaku dianugerahkan kepadamu demi Allah;
Engkau berubah setiap hari: akan lebih pantas bagimu untuk tidak melakukan ini.'

Seorang pemuda dengan sebuah kendi dan sebuah jubah bertambal sedang berdiri di bawah paviliun tersebut. Ia berseru: 'Wahai gadis, demi Allah lantunkanlah bait itu lagi, karena aku hanya memiliki satu saat lagi untuk hidup; biarkan aku mendengarnya lalu mati!' Gadis itu mengulangi nyanyiannya, yang atas dasar itu sang pemuda mengeluarkan sebuah teriakan lalu menyerahkan ruhnya. Pemilik gadis tersebut berkata padanya, 'Engkau bebas,' lalu turun dari atap dan menyibukkan diri dengan persiapan pemakaman sang pemuda. Ketika ia dimakamkan seluruh penduduk Baṣra mensalatinya. Kemudian tuan dari gadis tersebut bangkit dan berkata: 'Wahai penduduk Baṣra, aku, yang adalah si Fulan bin si Fulan, telah membaktikan seluruh kekayaanku untuk amal saleh dan telah membebaskan budak-budakku.'

Dengan kata-kata ini ia pun pergi, dan tidak ada seorang pun yang pernah mengetahui apa yang terjadi padanya." Hikmah dari kisah ini adalah bahwa pemula sepatutnya ditranspor oleh audisi spiritual sedemikian rupa sehingga audisi spiritualnya tersebut akan membebaskan orang jahat dari kejahatannya. Namun di zaman sekarang beberapa orang menghadiri pertemuan-pertemuan di mana orang jahat mendengarkan musik, namun mereka berkata, "Kami sedang mendengarkan Allah;" dan orang jahat pun bergabung dengan mereka dalam audisi ini serta terdorong dalam kejahatan mereka, sehingga kedua belah pihak binasa. Junayd ditanya: "Bolehkah kita pergi ke sebuah gereja demi tujuan memberikan peringatan pada diri sendiri dan menyaksikan kehinaan dari kekufuran mereka serta memberikan syukur atas anugerah Islam?" Beliau menjawab: "Jika engkau dapat pergi ke sebuah gereja dan membawa beberapa penyembahnya kembali bersamamu ke Haribaan Allah, maka pergilah, namun tidak sebaliknya." Ketika seorang petapa pergi ke kedai minuman, maka kedai tersebut menjadi selnya, dan ketika seorang penghuni kedai minuman pergi ke dalam sel, maka sel tersebut menjadi kedainya. Seorang Syekh terkemuka meriwayatkan bahwa ketika ia sedang berjalan di Baghdád bersama seorang darwis, ia mendengar seorang penyanyi melantunkan—

إِنْ كَانَ هَذَا صَحِيحًا، فَهُوَ أَفْضَلُ مَقْصِدٍ لِكُلِّ شَيْءٍ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، فَقَدْ عِشْنَا حَيَاةً مُمْتِعَةً فِيهِ

"Jika ia benar, ia adalah objek keinginan terbaik dari segalanya,
Dan jika tidak, kita telah menjalani kehidupan yang menyenangkan di dalamnya."

Sang darwis mengeluarkan teriakan lalu wafat. Abú 'Alí al-Rúdbárí berkata: "Aku melihat seorang darwis mendengarkan dengan penuh perhatian suara seorang

198 *Nafaḥát*, No. 207.

199 Demikian Qushayrí. Teks Persia tertulis *al-Qurṭí* atau *al-Quraẓí*. Dalam komentar atas Qushayrí oleh Zakariyyá al-Anṣárí nama tersebut ditulis al-Fúṭí.

penyanyi. Aku pun mencondongkan telingaku, karena aku ingin tahu apa yang ia lantunkan. Kata-kata tersebut, yang ia nyanyikan dalam aksen yang berduka, adalah ini:—

‘Aku dengan rendah hati merentangkan tanganku kepada ia yang memberi makan secara bebas.’

Kemudian sang darwis mengeluarkan teriakan lantang lalu jatuh. Ketika kami mendekatinya kami mendapati bahwa ia telah wafat.” Seorang pria tertentu berkata: “Aku sedang berjalan di sebuah jalan pegunungan bersama Ibráhím al-Khawwáṣ. Sebuah gejolak emosi tiba-tiba menyambar hatiku, dan aku melantunkan—

يَظُنُّ النَّاسُ بِي أَنِّي مُحِبٌّ ۞ وَمَا تَدْرِي بِمَنْ عُلِقَتْ نَفْسِي
فَمَا فِي النَّاسِ مِنْ حُسْنٍ بَدِيعٍ ۞ إِذَا لَمْ يُبْدِهِ صَوْتٌ حَسَنُ

‘Seluruh manusia yakin bahwa aku sedang jatuh cinta,
Namun mereka tidak tahu siapa yang aku cintai.
Tidak ada keindahan pada Manusia
Yang tidak dilampaui keindahannya oleh sebuah suara yang merdu.’

Ibráhím memohon padaku untuk mengulangi bait-bait tersebut, dan aku melakukannya. Dalam ekstase simpatik (*tawájud*) beliau menari beberapa langkah di atas tanah yang berbatu. Aku mengamati bahwa kaki beliau terbenam ke dalam batu seolah-olah batu itu adalah lilin. Kemudian beliau jatuh pingsan. Setelah tersadar beliau berkata kepadaku: ‘Aku tadi berada di Surga, dan engkau tidak menyadarinya.’” Aku sekali waktu melihat dengan mata kepalaku sendiri seorang darwis berjalan dalam meditasi di antara pegunungan Ádharbáyaján dan dengan cepat menyanyi untuk dirinya sendiri bait-bait ini, dengan banyak air mata dan rintihan:—

وَاللهِ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غَرَبَتْ ۞ إِلَّا وَحُبُّكَ مَقْرُونٌ بِأَنْفَاسِي
وَلَا جَلَسْتُ إِلَى قَوْمٍ أُحَدِّثُهُمْ ۞ إِلَّا وَأَنْتَ حَدِيثِي بَيْنَ جُلَّاسِي
وَلَا ذَكَرْتُكَ مَحْزُونًا وَلَا فَرِحًا ۞ إِلَّا وَأَنْتَ بِقَلْبِي بَيْنَ وَسْوَاسِي
وَلَا هَمَمْتُ بِشُرْبِ الْمَاءِ مِنْ عَطَشٍ ۞ إِلَّا رَأَيْتُ خَيَالًا مِنْكَ فِي الْكَأْسِ
وَلَوْ قَدَرْتُ عَلَى الْإِتْيَانِ جِئْتُكُمُ ۞ سَعْيًا عَلَى الْوَجْهِ أَوْ مَشْيًا عَلَى الرَّأْسِ

“Demi Allah, matahari tidak pernah terbit maupun terbenam melainkan Engkaulah hasrat hatiku dan impianku.
Dan aku tidak pernah duduk bercakap-cakap dengan kaum mana pun melainkan Engkaulah subjek percakapanku di tengah kawan-kawanku.
Dan aku tidak pernah menyebut-Mu dalam suka maupun duka melainkan cinta kepada-Mu bercampur dengan napasku.
Dan aku tidak pernah berketetapan untuk minum air, saat aku dahaga, melainkan

aku melihat bayangan-Mu di dalam piala.
Dan andaikata aku mampu untuk datang niscaya aku telah mengunjungi-Mu,
merangkak di atas wajahku atau berjalan di atas kepalaku."

Saat mendengar bait-bait ini beliau berubah raut wajahnya lalu duduk sejenak, menyandarkan punggungnya pada sebuah karang, dan menyerahkan ruhnya.

FASAL

Beberapa Syekh Sufi telah keberatan terhadap pendengaran ode dan puisi serta terhadap lantunan Al-Qur'an dengan cara sedemikian rupa sehingga kata-katanya dinyanyikan dengan penekanan yang tidak semestinya, dan mereka telah memperingatkan murid-murid mereka terhadap praktik-praktik tersebut serta mereka sendiri menjauhinya dan menampilkan semangat yang maksimal dalam masalah ini. Terhadap para penolak semacam itu terdapat beberapa golongan, dan setiap golongan memiliki alasan yang berbeda. Sebagian telah menemukan tradisi-tradisi yang menyatakan praktik-praktik yang dimaksud sebagai tidak sah dan telah mengikuti kaum Muslim saleh terdahulu dalam mengutuknya. Mereka mengutip, sebagai contoh, teguran Rasul kepada Shírín, pelayan dari Ḥassán bin Thábit, yang beliau larang untuk bernyanyi; dan cambukan 'Umar terhadap para Sahabat yang terbiasa mendengar musik; dan keberatan 'Alí terhadap Mu'áwiya karena memelihara gadis-gadis penyanyi, serta ketidakbolehan beliau terhadap Ḥasan untuk melihat wanita Abisinia yang terbiasa bernyanyi dan penyebutan beliau terhadapnya sebagai "pasangan Setan". Mereka mengatakan, terlebih lagi, bahwa argumen utama mereka bagi ketidaksukaan terhadap musik adalah fakta bahwa komunitas Muslim, baik sekarang maupun di masa lampau, secara umum bersepakat dalam memandangnya dengan ketidaksetujuan. Sebagian melangkah lebih jauh dengan menyatakannya mutlak tidak sah, dengan mengutip Abu 'l-Ḥárith Bunání, yang meriwayatkan sebagai berikut: "Aku sangat tekun dalam audisi spiritual. Suatu malam seseorang tertentu datang ke selku dan memberi tahu aku bahwa sejumlah pencari Allah telah berkumpul dan berhasrat untuk menemuiku. Aku pergi keluar bersamanya dan segera tiba di tempat tersebut. Mereka menerimaku dengan tanda-tanda kehormatan yang luar biasa. Seorang lelaki tua, yang di sekelilingnya mereka telah membentuk sebuah lingkaran, berkata kepadaku: 'Dengan izinmu, beberapa puisi akan dibacakan.' Aku menyetujui, yang atas dasar itu salah seorang dari mereka mulai melantunkan bait-bait yang telah disusun para penyair mengenai subjek perpisahan (dari sang kekasih). Mereka semua bangkit dalam ekstase simpatik, mengeluarkan teriakan melodius dan melakukan gerakan-gerakan yang elok, sementara aku tetap terpaku dalam takjub akan perilaku mereka. Mereka melanjutkan dalam antusiasme ini sampai menjelang fajar, kemudian si lelaki tua berkata, 'Wahai Syekh, tidakkah engkau ingin tahu siapa aku dan siapa kawan-kawanku?' Aku menjawab bahwa rasa hormat yang aku rasakan terhadapnya mencegahku untuk mengajukan pertanyaan tersebut. 'Aku sendiri,' katanya, 'dahulunya adalah 'Azrá'íl dan sekarang adalah Iblis, dan

seluruh sisanya adalah anak-anakku. Dua keuntungan mengalir padaku dari konser-konser semacam ini: pertama, aku meratapi perpisahanku sendiri (dari Allah) dan mengingat hari-hari kemakmuranku, dan kedua, aku menyesatkan orang-orang suci dan mencampakkan mereka ke dalam kesalahan.’ Semenjak saat itu (kata sang narator) aku tidak pernah lagi memiliki keinginan sedikit pun untuk mempraktikkan audisi spiritual.”

Aku, ‘Alí bin ‘Uthmán al-Jullábí, telah mendengar Syekh dan Imam Abu ’l-Abbas al-Ashqání meriwayatkan bahwa suatu hari, saat berada dalam sebuah majelis di mana audisi spiritual sedang berlangsung, beliau melihat setan-setan telanjang menari di antara anggota kelompok tersebut dan meniup mereka, sehingga mereka menjadi panas.

Yang lain, lagi-lagi, menolak untuk mempraktikkan audisi spiritual dengan dasar bahwa, jika mereka memanjakan diri di dalamnya, murid-murid mereka niscaya akan mengikuti mereka dan dengan demikian menanggung risiko besar jatuh ke dalam keburukan dan kembali dari pertobatan menuju dosa serta gairah mereka terbangkitkan secara hebat dan kebajikan mereka menjadi rusak. Diriwayatkan bahwa Junayd berkata kepada seorang murid yang baru bertobat: “Jika engkau ingin menjaga agamamu tetap aman dan memelihara pertobatanmu, janganlah memanjakan diri, selagi engkau muda, di dalam audisi spiritual yang dipraktikkan kaum Sufi; dan ketika engkau tumbuh tua, janganlah biarkan dirimu menjadi penyebab kesalahan pada orang lain.”

Yang lain mengatakan bahwa terdapat dua golongan pendengar: mereka yang sembrono (*láhí*) dan mereka yang ilahi (*iláhí*). Yang terdahulu berada di pusat keburukan dan tidak menyusut darinya, sementara yang terakhir menjauhkan diri mereka dari keburukan melalui sarana mujahadah dan riyadhah serta pelepasan spiritual dari seluruh makhluk ciptaan. “Karena kami” (begitu kata orang-orang yang sekarang aku bicarakan) “tidak termasuk dalam salah satu dari dua golongan ini, niscaya lebih baik bagi kami untuk berpantang dari audisi spiritual dan menyibukkan diri kami dengan sesuatu yang sesuai dengan kondisi kami.”

Yang lain mengatakan: “Sejauh audisi spiritual berbahaya bagi orang awam dan keyakinan mereka terganggu oleh partisipasi kami di dalamnya, dan sejauh mereka tidak mampu mencapai derajat kami di dalamnya dan menanggung kesalahan karena kami, maka kami menaruh belas kasihan pada orang awam dan memberikan nasihat tulus kepada kaum pilihan serta atas motif altruistik kami menolak untuk memanjakan diri dalam audisi spiritual.” Ini adalah jalan tindakan yang terpuji.

Yang lain mengatakan: “Rasul telah bersabda, ‘Termasuk dari keunggulan Islam seseorang adalah ia meninggalkan apa yang tidak berkaitan dengannya.’ Oleh karena itu, kita melepaskan audisi spiritual karena ia tidaklah niscaya, sebab merupakan kesia-siaan waktu untuk menyibukkan diri dengan hal-hal yang tidak relevan, dan waktu adalah sangat berharga di antara para pecinta dan Sang Kekasih.”

Yang lain dari kaum pilihan berargumen bahwa audisi spiritual adalah desas-desus dan kenikmatannya terdiri dari pemuasan sebuah keinginan, dan ini hanyalah

permainan anak-anak belaka. Apa nilai dari desas-desus ketika seseorang sedang berhadapan? Tindakan yang benar-benar berharga adalah kontemplasi (kepada Allah). Demikianlah, secara singkat, prinsip-prinsip audisi spiritual.

BAB MENGENAI WAJD DAN WUJÚD SERTA TAWÁJUD

Wajd dan *wujúd* adalah kata benda verbal, yang pertama bermakna "duka" dan yang terakhir bermakna "penemuan". Istilah-istilah ini digunakan oleh kaum Sufi untuk menunjukkan dua kondisi yang memanifestasikan dirinya dalam audisi spiritual: satu kondisi terhubung dengan duka, dan kondisi lainnya dengan memperoleh objek keinginan. Makna sejati dari "duka" adalah "kehilangan Sang Kekasih dan kegagalan untuk mendapatkan objek keinginan", sementara makna sejati dari "penemuan" adalah "pencapaian terhadap objek yang diinginkan". Perbedaan antara *ḥazan* (kesedihan) dan *wajd* adalah ini, bahwa istilah *ḥazan* diterapkan pada sebuah duka yang egoistik, sedangkan istilah *wajd* diterapkan pada duka bagi yang lain di jalan cinta, meskipun hubungan keasingan hanya milik sang pencari Allah, karena Allah Sendiri tidak pernah selain dari Diri-Nya.

Adalah mustahil untuk menjelaskan hakikat dari *wajd*, karena *wajd* adalah rasa sakit di dalam visi yang nyata, dan rasa sakit (*alam*) tidak dapat dideskripsikan oleh pena (*qalam*). *Wajd* adalah sebuah misteri antara sang pencari dan Yang Dicari, yang hanya sebuah penyingkapan yang dapat memaparkannya. Tidak pula dimungkinkan untuk menunjukkan hakikat dari *wujúd*, karena *wujúd* adalah sebuah gejolak emosi di dalam kontemplasi kepada Allah, dan emosi (*ṭarab*) tidak dapat dicapai melalui investigasi (*ṭalab*). *Wujúd* adalah sebuah anugerah yang diberikan oleh Sang Kekasih kepada pecinta, sebuah anugerah yang terhadapnya tidak ada simbol yang mampu menyarankan hakikat sejatinya. Menurut pendapatku, *wajd* adalah sebuah perasaan menyakitkan dari hati, yang timbul baik dari senda gurau maupun kesungguhan, baik dari kesedihan maupun kegembiraan; dan *wujúd* adalah penghilangan sebuah duka dari hati dan penemuan terhadap objek yang menjadi penyebabnya. Ia yang merasakan *wajd* antara ia digelidiki oleh kerinduan yang membara dalam kondisi okultasi (*ḥijáb*), atau ditenangkan oleh kontemplasi dalam kondisi penyingkapan (*kashf*).

Para Syekh memegang pandangan yang berbeda mengenai pertanyaan apakah *wajd* atau *wujúd* yang lebih sempurna. Sebagian berargumen bahwa, karena *wujúd* menjadi karakteristik para pemula (*murídán*), dan *wajd* bagi para gnostik (*'árifán*), serta gnostik lebih luhur derajatnya daripada pemula, maka secara logis *wajd* lebih tinggi dan lebih sempurna daripada *wujúd*; karena (kata mereka) segala sesuatu yang mampu untuk ditemukan adalah dapat ditangkap, dan ketersampaian adalah karakteristik dari apa yang homogen dengan sesuatu yang lain: ia melibatkan keterbatasan, sedangkan Allah tidaklah terbatas; oleh karena itu, apa yang seseorang temukan tidaklah lain hanyalah sebuah perasaan (*mashrabî*), namun apa yang belum ia temukan, dan dalam keputusasaan ia telah berhenti mencari, itulah Kebenaran yang satu-satunya penemunya adalah Allah.

Sebagian lagi, memaklumkan bahwa *wajd* adalah gairah yang membara dari para pemula, sementara *wujúd* adalah anugerah yang diberikan kepada para pecinta, dan, karena para pecinta lebih luhur daripada para pemula, maka kenikmatan yang tenang dari anugerah niscaya harus lebih sempurna daripada pencarian yang penuh gairah.

Problem ini tidak dapat dipecahkan tanpa sebuah kisah, yang kini akan aku riwayatkan. Suatu hari Shiblí mendatangi Junayd dalam ekstase yang penuh pesona. Melihat bahwa Junayd sedang berduka, beliau bertanya apa yang terjadi padanya. Junayd berkata, “Barangsiapa yang mencari niscaya akan menemukan.” Shiblí berseru, “Tidak; barangsiapa yang menemukan niscaya akan mencari.” Anekdot ini telah didiskusikan oleh para Syekh, karena Junayd sedang merujuk pada *wajd* dan Shiblí pada *wujúd*. Aku pikir pandangan Junayd bersifat otoritatif, karena, ketika seseorang mengetahui bahwa objek penyembahannya tidaklah dari genus yang sama dengan dirinya sendiri, maka duka citanya tidaklah memiliki akhir. Topik ini telah ditangani di dalam karya ini. Para Syekh sepakat bahwa kekuatan pengetahuan niscaya harus lebih besar daripada kekuatan *wajd*, sejauh jika *wajd* lebih kuat, maka orang yang terpengaruh olehnya berada dalam posisi berbahaya, sedangkan orang yang di dalamnya pengetahuan mendominasi maka ia aman. Sepatutnya bagi pencari dalam segala keadaan untuk menjadi pengikut pengetahuan dan hukum agama, karena ketika ia dikuasai oleh *wajd* ia dirampas dari diskriminasi (*khiṭáb*), dan tidaklah dikenakan pahala atas tindakan baik atau hukuman atas tindakan jahat, serta dibebaskan dari kehormatan maupun kehinaan sekaligus: oleh karena itu ia berada dalam predikamen orang gila, bukan dalam predikamen para wali dan kesayangan Allah. Seseorang yang di dalamnya pengetahuan (*‘ilm*) mendominasi di atas perasaan (*ḥál*) tetap berada dalam naungan perintah dan larangan Ilahi, serta selalu dipuji dan diberi pahala di istana kemuliaan; namun seseorang yang di dalamnya perasaan mendominasi di atas pengetahuan berada di luar ketentuan-ketentuan, dan berdiam, karena telah kehilangan fakultas diskriminasi, di dalam ketidaksempurnaannya sendiri.

Inilah tepatnya makna dari kata-kata Junayd. Ada dua jalan: satu jalan pengetahuan dan satu jalan tindakan. Tindakan tanpa pengetahuan, meskipun ia mungkin baik, adalah jahil dan tidak sempurna, namun pengetahuan, bahkan jika ia tidak disertai oleh tindakan, adalah mulia dan agung. Maka Abú Yazíd berkata, “Kekufuran dari kaum dermawan adalah lebih mulia daripada Islamnya kaum tamak;” dan Junayd berkata, “Shiblí sedang mabuk; jika ia tersadar ia niscaya akan menjadi seorang Imam yang darinya orang-orang akan memperoleh manfaat.” Adalah sebuah kisah masyhur bahwa Junayd dan Muḥammad[200] bin Masrúq serta Abu ’l-Abbas bin ‘Aṭá sedang bersama-sama, dan sang penyanyi (*qawwál*) sedang melantunkan sebuah bait. Junayd tetap tenang sementara kedua temannya jatuh ke dalam ekstase yang dipaksakan (*tawájud*), dan atas pertanyaan mereka kepadanya mengapa beliau tidak berpartisipasi dalam audisi spiritual (*samá‘*) beliau

200 Tampaknya sebuah kesalahan bagi Aḥmad bin Muḥammad. Lihat *Nafaḥát*, No. 83.

membacakan firman Allah:

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ

"Kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka dia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan sebagai jalannya awan" (QS. an-Naml: 88). *Tawájud* adalah "bersusah payah untuk menghasilkan *wajd*", dengan merepresentasikan pada pikiran seseorang, sebagai contoh, karunia dan bukti-bukti Allah, serta memikirkan persatuan (*ittiṣál*) dan mengharapkan praktik-praktik orang suci. Sebagian melakukan *tawájud* ini secara formal, dan meniru mereka dengan gerakan lahiriah serta tarian yang teratur dan keelokan gestur: *tawájud* semacam itu mutlak tidak sah. Yang lain melakukannya secara spiritual, dengan keinginan untuk mencapai kondisi dan derajat mereka. Rasul bersabda, "Barangsiapa yang menyerupakan dirinya dengan suatu kaum maka ia adalah bagian dari mereka," dan beliau bersabda, "Ketika kalian melantunkan Al-Qur'an, menangislah, atau jika kalian tidak menangis, maka berusahalah untuk menangis." Tradisi ini memaklumkan bahwa *tawájud* diperbolehkan. Oleh karena itu pembimbing spiritual itu berkata: "Aku akan menempuh seribu liga dalam kepalsuan, agar satu langkah dari perjalanan tersebut bisa menjadi benar."

BAB MENGENAI TARIAN, DSB.

Engkau harus mengetahui bahwa tarian (*raqṣ*) tidak memiliki fondasi baik di dalam hukum agama (Islam) maupun di dalam jalan (Tasawuf), karena seluruh orang berakal sepakat bahwa ia adalah sebuah hiburan ketika dilakukan secara sungguh-sungguh, dan sebuah ketidakpantasan (*laghwí*) ketika dilakukan dalam senda gurau. Tidak satu pun dari para Syekh yang memujinya atau melampaui batas di dalamnya, dan seluruh tradisi yang dikutip demi mendukungnya oleh kaum Antropomorfis (*ahl-i ḥashw*) adalah tidak berharga. Namun sejauh gerakan-gerakan ekstatik dan praktik-praktik dari mereka yang berupaya memicu ekstase (*ahl-i tawájud*) menyerupainya, beberapa peniru yang sembrono telah memanjakan diri di dalamnya secara berlebihan dan menjadikannya sebuah agama. Aku telah bertemu dengan sejumlah orang awam yang mengadopsi Tasawuf dalam keyakinan bahwa ia adalah ini (tarian) dan tidak lebih dari itu. Yang lain telah mengutuknya sama sekali. Singkatnya, seluruh permainan-kaki (*páy-bází*) adalah buruk secara hukum maupun nalar, oleh siapa pun ia dipraktikkan, dan manusia terbaik tidak mungkin mempraktikkannya; namun ketika hati berdenyut dengan kegembiraan dan ekstase menjadi intens serta gejolak ekstase termanifestasi dan bentuk-bentuk konvensional telah hilang, maka gejolak (*idhṭiráb*) tersebut bukanlah tarian tidak pula permainan-kaki maupun pemanjaan badaniah, melainkan sebuah pelarutan jiwa. Mereka yang menyebutnya "tarian" sepenuhnya salah. Ia adalah sebuah kondisi yang tidak dapat dijelaskan dalam kata-kata: "tanpa pengalaman tidak ada pengetahuan."

Memandang para pemuda (*aḥdáth*). Memandang para pemuda dan bergaul dengan mereka adalah praktik yang terlarang, dan siapa pun yang menyatakan hal ini diperbolehkan adalah seorang kafir. Tradisi-tradisi yang diajukan dalam masalah ini

adalah sia-sia dan bodoh. Aku telah melihat orang-orang jahil yang mencurigai kaum Sufi atas kejahatan yang dimaksud dan memandang mereka dengan kebencian, dan aku mengamati bahwa sebagian telah menjadikannya sebuah aturan agama (*madhhabí*). Seluruh Syekh Sufi, bagaimanapun, telah mengakui keburukan dari praktik semacam itu, yang mana para penganut inkarnasi (*ḥulúliyán*)—semoga Allah mengutuk mereka!—telah meninggalkannya sebagai stigma pada para wali Allah dan para aspiran Tasawuf. Namun Allah paling mengetahui apa yang sebenarnya.

BAB MENGENAI PEROBEKAN PAKAIAN (*FI ’L-KHARQ*)

Merupakan sebuah kebiasaan kaum Sufi untuk merobek pakaian mereka, dan mereka lazim melakukan hal ini dalam majelis-majelis besar di mana para Syekh terkemuka hadir. Aku telah bertemu dengan beberapa teolog yang keberatan terhadap praktik ini dan berkata bahwa tidaklah benar menyobek pakaian yang masih utuh menjadi berkeping-keping, dan bahwa hal ini adalah sebuah keburukan. Aku menjawab bahwa sebuah keburukan yang tujuannya adalah baik maka niscaya ia sendiri adalah baik. Siapa pun boleh memotong pakaian yang utuh menjadi berkeping-keping dan menjahitnya kembali, misal melepaskan lengan baju dan badan (*tana*) serta potongan sisipan (*tiríz*) dan kerah satu sama lain, lalu kemudian mengembalikan pakaian tersebut ke kondisi aslinya; dan tidak ada perbedaan antara menyobek pakaian menjadi lima bagian dengan menyobeknya menjadi seratus bagian. Selain itu, setiap kepingan tersebut menggembirakan hati seorang mukmin, ketika ia menjahitnya pada jubah bertambalnya, dan membawa pada kepuasan keinginannya. Meskipun perobekan pakaian tidak memiliki fondasi di dalam Tasawuf dan tentu saja tidak sepatutnya dipraktikkan dalam audisi spiritual oleh siapa pun yang indranya dikendalikan secara sempurna—karena, dalam kasus tersebut, ia hanyalah sebuah keberlebihan belaka—namun demikian, jika sang pendengar begitu dikuasai sehingga indra diskriminasinya hilang dan ia menjadi tidak sadar, maka ia dapat dimaafkan (karena menyobek pakaiannya menjadi berkeping-keping); dan diperbolehkan bagi seluruh orang yang hadir untuk merobek pakaian mereka sebagai bentuk simpati kepadanya.

Terdapat tiga keadaan di mana kaum Sufi merobek pakaian mereka: pertama, ketika seorang darwis menyobek pakaiannya sendiri menjadi berkeping-keping melalui ekstase yang disebabkan oleh audisi spiritual; kedua, ketika sejumlah kawan-kawannya menyobek pakaiannya menjadi berkeping-keping atas perintah seorang pembimbing spiritual pada kesempatan memohon ampun kepada Allah atas sebuah pelanggaran; dan ketiga, ketika mereka melakukan hal yang sama dalam kemabukan ekstase. Kasus yang paling sulit adalah pakaian yang dilemparkan atau disobek di dalam audisi spiritual. Ia mungkin rusak atau masih utuh. Jika ia rusak, ia sepatutnya antara dijahit kembali dan dikembalikan kepada pemiliknya atau dianugerahkan kepada darwis lain atau disobek berkeping-keping, demi memperoleh berkah, dan dibagikan di antara para anggota kelompok. Jika ia masih utuh, kita niscaya harus mempertimbangkan apa niat dari darwis

yang melemparkannya. Jika ia memaksudkannya untuk sang penyanyi, biarlah penyanyi yang mengambilnya; dan jika ia memaksudkannya untuk para anggota kelompok, biarlah mereka memilikinya; dan jika ia melemparkannya tanpa niat apa pun, pembimbing spiritual niscaya harus menentukan apakah ia akan diberikan kepada mereka yang hadir dan dibagikan di antara mereka, atau dianugerahkan kepada salah satu dari mereka, atau diserahkan kepada penyanyi. Jika sang darwis memaksudkannya untuk penyanyi, kawan-kawannya tidak perlu ikut melemparkan pakaian mereka sebagai simpati, karena pakaian yang dilemparkan tersebut tidak akan jatuh ke tangan rekan-rekannya dan ia telah memberikannya secara sukarela atau involunter tanpa partisipasi mereka.

Namun jika pakaian tersebut dilemparkan dengan niat agar ia jatuh ke tangan para anggota kelompok, atau tanpa niat apa pun, maka mereka semua sepatutnya ikut melemparkan pakaian mereka sebagai simpati; dan ketika mereka telah melakukan hal ini, pembimbing spiritual sepatutnya tidak menganugerahkan pakaian tersebut kepada penyanyi, namun diperbolehkan bagi pecinta Allah mana pun di antara mereka untuk mengorbankan sesuatu yang miliknya dan mengembalikan pakaian tersebut kepada para darwis, agar ia dapat disobek berkeping-keping dan didistribusikan. Jika sebuah pakaian terlepas saat pemiliknya sedang dalam kondisi ekstase, para Syekh memegang berbagai pendapat mengenai apa yang sepatutnya dilakukan, namun mayoritas mengatakan bahwa ia sepatutnya diberikan kepada penyanyi, selaras dengan tradisi Kenabian: "Harta rampasan adalah milik sang pembunuh;" dan bahwa tidak memberikannya kepada penyanyi berarti melanggar kewajiban yang diletakkan oleh Tasawuf. Yang lain berpendapat—dan aku lebih menyukai pandangan ini—bahwa, sebagaimana beberapa teolog berpendapat bahwa pakaian dari orang yang terbunuh tidak sepatutnya diberikan kepada pembunuhnya kecuali dengan izin Imam, maka, di sini pun, pakaian ini tidak sepatutnya diberikan kepada penyanyi kecuali atas perintah pembimbing spiritual. Namun jika pemiliknya tidak menginginkan pembimbing spiritual untuk menganugerahkannya, biarlah tidak ada orang yang marah kepadanya.

BAB MENGENAI ATURAN-ATURAN AUDISI SPIRITUAL

Aturan-aturan audisi spiritual menetapkan bahwa ia tidak sepatutnya dipraktikkan sampai ia datang (atas kemauannya sendiri), dan bahwa engkau tidak boleh menjadikannya sebuah kebiasaan, melainkan mempraktikkannya jarang-jarang, agar engkau tidak berhenti memegangnya dalam penghormatan. Niscaya bahwa seorang pembimbing spiritual harus hadir selama pertunjukan berlangsung, dan bahwa tempat tersebut harus dibersihkan dari orang awam, serta bahwa penyanyi haruslah orang yang terhormat, dan bahwa hati harus dikosongkan dari pikiran-pikiran duniawi, serta bahwa watak tidak boleh condong pada hiburan, dan bahwa setiap upaya artifisial (*takalluf*) haruslah disingkirkan. Engkau tidak boleh melampaui batas yang semestinya sampai audisi spiritual memanifestasikan kekuatannya, dan ketika ia telah menjadi kuat engkau tidak boleh menolaknya melainkan harus

mengikutinya sebagaimana yang dituntutnya: jika ia menggejolakkan, engkau niscaya harus bergejolak, dan jika ia menenangkan, engkau niscaya harus tenang; dan engkau niscaya harus mampu membedakan sebuah dorongan alami yang kuat dari gairah ekstase (*wajd*). Pendengar niscaya harus memiliki persepsi yang cukup agar mampu menerima pengaruh Ilahi dan memberikan keadilan padanya. Ketika kekuatannya termanifestasi pada hatinya ia tidak boleh berupaya untuk menolaknya, dan ketika kekuatannya telah patah ia tidak boleh berupaya untuk menariknya. Selagi ia dalam kondisi emosi, ia niscaya tidak boleh berharap siapa pun membantunya tidak pula menolak bantuan siapa pun jika ditawarkan. Dan ia tidak boleh mengganggu siapa pun yang sedang berkecimpung dalam audisi spiritual atau mencampurinya, atau merenungkan apa yang dimaksudkan oleh bait tersebut (yang sedang ia dengarkan),[201] karena perilaku semacam itu sangat menyusahkan dan mengecewakan bagi orang yang sedang mencoba (untuk mendengar). Ia tidak boleh berkata kepada penyanyi, “Engkau melantunkan dengan merdu;” dan jika ia melantunkan secara tidak melodius atau menyusahkan pendengarnya dengan melantunkan puisi secara tidak bermetrum, ia tidak boleh berkata kepadanya, “Lantunkanlah lebih baik!” atau menaruh dendam terhadapnya, melainkan ia niscaya harus tidak sadar akan hadirat sang penyanyi dan menyerahkannya kepada Allah, yang mendengar secara benar. Dan jika ia tidak memiliki bagian dalam audisi spiritual yang sedang dinikmati oleh orang lain, tidaklah pantas baginya untuk melihat secara sadar pada kemabukan mereka, melainkan ia harus tetap tenang dengan “waktu”-nya sendiri (*waqt*) dan meneguhkan kekuasaannya, agar berkah darinya dapat sampai kepadanya.

Aku, ‘Alí bin ‘Uthmán al-Jullábí, berpikir lebih diinginkan bahwa para pemula tidak diizinkan untuk menghadiri konser musikal (*samá‘há*), agar tabiat mereka tidak menjadi bobrok. Konser-konser ini sangatlah berbahaya dan merusak, karena wanita-wanita di atas atap atau di tempat lain melihat pada para darwis yang sedang berkecimpung dalam audisi spiritual; dan sebagai konsekuensi dari hal ini para pendengar menghadapi rintangan besar untuk dihadapi. Atau bisa jadi terjadi seorang pemuda durjana menjadi salah satu anggota kelompok, sejauh beberapa Sufi jahil telah menjadikannya sebuah agama (*madhhab*) dari seluruh hal ini dan telah mencampakkan kebenaran ke angin lalu. Aku memohon ampun kepada Allah atas dosa-dosaku yang jenis ini di masa lalu, dan aku memohon pertolongan-Nya, agar Dia menjagaku baik secara lahiriah maupun batiniah dari kontaminasi, dan aku memerintahkan para pembaca buku ini untuk memegangnya dalam penghargaan yang semestinya dan mendoakan agar penulis dapat beriman sampai akhir hayat serta dianugerahi visi kepada Allah (di Surga).

---

201 Teks dari klausul ini tidak pasti. Aku telah mengikuti pembacaan B., *ú murád-i úrá badán bayt-i ú bi-na-sanjad*, namun aku tidak yakin apakah ia akan mengandung terjemahan yang diberikan di atas. L memiliki *badán niyyat-i ú*, dan *J badán nisbat-i ú*.